

354.53
J94n4

الخطب الأربعة في تاريخ الإسلام

عند قدماء العرب والامم السامية

تأليف

الأستاذ المرحوم

محمد محمود محمد

أستاذ الدراسات السامية المساعد بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول
المحاضر الأول بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن
والزميل بالمعهد الملكي البريطاني للأجناس البشرية
والحائز على جائزة « ما كول » في الدراسات
السامية المقارنة من « كلية الملك » بجامعة لندن
(سابقا)

مطبعة السعادة بالقاهرة

١٩٤٩

354.3
J 94.4

الظلم الاجتماعي في الإسلام عند قدماء العرب والإمام إسماعيل

تأليف

الأستاذ المرحوم

محمد محمود جمعة

أستاذ الدراسات السامية المساعد بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول
المحاضر الأول بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن
والزميل بالمعهد الملكي البريطاني للأجناس البشرية
والحائز على جائزة « ما كول » في الدراسات
السامية المقارنة من « كلية الملك » بجامعة لندن
(سابقا)

مطبعة السعادة بالقاهرة

١٩٤٩

[حقوق الطبع محفوظة لورثة المؤلف]



محتويات الكتاب

صفحة

كلمة صديقي ٨

تصدير : بقلم حضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل ابراهيم بك مصطفى

عميد كلية دارالعلوم ز

مقدمة : بقلم المؤلف ١

الفصل الاول : في الأسرة وأنواع الزواج القديم عند الساميين ٥

١ ✓ - أقسام الجماعة البشرية عند العرب ٩

٢ - الأسرة وأنواعها ١٠

٣ - زواج المشاركة أو تعدد الأزواج ١٤

٤ - الزواج بالأسر ٣١

٥ - الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار ٤٠

٦ - الزواج بالشراء ٤٢

٧ - زواج المؤاجرة ٥٢

٨ - زواج الاغتصاب أو زواج العربون ٥٤

٩ - الزواج بالميراث ٥٩

١٠ - نظام تعدد الزوجات ٦٨

[ملاحظة: وقع خطأ في تسلسل هذه الأرقام في صلب الكتاب،

فاقتضى الإشارة إلى ذلك حتى لا يظن القارئ أن بالكتاب نقصاً]

الفصل الثاني : نظام الأمومة ونظام الأبوة ٧٥

✓ الفصل الثالث : العشيرة والقبيلة ٩١

١ - العشيرة ٩١

٢ - أنواع العشيرة ٩٤

كلمة صديقي

إلى الطفل العزيز « حسان جمعه »

شاء والدك أن يهديك هذا الكتاب . . . وشاءت إرادة الرحمن أن تستوفيه
إلى رحمته في مساء يوم الخميس العاشر من المحرم سنة ١٣٦٨ هـ الموافق
الحادى عشر من نوفمبر سنة ١٩٤٨ م .

ولم يكن هذا الكتاب قد اكتمل طبعه ، وبقيت منه صفحات يتيمة
لم يشأ مقدر الأقدار أن يراجعها والدك بنفسه ، فأخذت على عاتقي الإشراف على
مراجعتها وإخراج الكتاب كاملا ، حتى يسر الله لى أن أتم كل ما تخلف منه
بفضل المعونة الصادقة التى أمدنى بها زملاؤه أساتذة كلية دارالعلوم وعلى رأسهم
عميدها الكبير الأستاذ الجليل إبراهيم بك مصطفى .

وبودى أن يكون فيما فعلت بعض الوفاء من ناحيتى لذكرى صداقة وثيقة
انعدت عراها بين والدك وبينى منذ التقينا فى لندن لأول مرة سنة ١٩٣١ م
حتى اختاره الله إلى جواره .

وقد لمست أثناء صداقتى لوالدك مقدار ما امتاز به رحمه الله من سعة المعارف
وغزارة المدارك والقدرة على البحث والتحقيق والصبر على التعمق والتدقيق مما يجعل
آثاره ومؤلفاته كبيرة الفائدة محققة النفع .

فإذا حققت اليوم رغبة أليك ، وتوليت عن صديق الغائب ، توجيه هذا
انكتاب إليك ، فإنما أفعل ذلك شحذا لهمتك ، عندما تبلغ مبلغ الرجال ، فتقرأ
فى كتاب أليك أثرا من آثاره ، بل صفحة من صفحات فخاره ، تجعلها شعارك
الأثير إلى نسلك فى مستقبل عرك ومستقبل أيامك .

أنتك الله منتبا حسنا ، ونشأك تنشئة صالحة ، وجعلك خير ما تعوض به
الخسارة فى فقد أليك ، وقرة عين لحبيه ومحبيك ؟

١٥ ربيع الأول سنة ١٣٦٨ م دكتور إبراهيم أمين الشوارى
١٥ يناير سنة ١٩٤٩ م أستاذ مساعد بكلية الاداب ومهد اللغات الشرقية
بجامعة فؤاد الأول

تصدير الكتاب

بسم

محضره صاحب العزة الأستاذ الجليل إبراهيم بك مصطفى

مدير كلية دار العلوم

يغلبني الحزن وتملكني الحسرة وأنا أحاول تقديم هذا الكتاب ، وتنقص في عيني دعة تجول فيها فتحجب بيني وبين ما أريد أن أكتب .

منذ أيام كان صديقي المرحوم الأستاذ محمد محمود جمعه تجول يده في هذا الكتاب تحريراً وتصحيحاً وإكلاً ، وكنت أراه ممثلاً نشاطاً وقوة على التفكير وأملًا في الحياة ورغبة في الجدل في موضوعات هذا الكتاب وابتهاجاً بقرب تقديمه إلى قراء العربية ؛ والآن تم الكتاب وأن يقدم إلى القارئ ويسعد به الباحثون في تاريخ الأمة العربية ، أما صاحبه فسجى في جوده إلى جوار ربه في ناحية من صحراء القاهرة .

بدأ الأستاذ محمد محمود جمعه درسه في « دار العلوم » واتصل باللغة العربية . بتاريخ العرب أعمق اتصال وأدق مما يستطيع أن ينال طالب دار العلوم . وتبين تفوقه وموهبته في البحث وقدرته على الدرس فاختر ليبحث في إنجلترا ليتم درسه هناك . وكذلك تبين موهبته في جامعة « لندن » بين يدي أساتذتها الكبار فاختر مدرسا بها ، ووسع نشاطه - غير أعمال التدريس والدرس - كثيرا من أعمال الحياة العامة في إنجلترا فأشرف على الإذاعة العربية في لندن . ثم تاق إلى العودة إلى مصر فعاد أستاذا مساعداً بكلية دار العلوم حيث أخذ يشغل بأبحاثه ومؤلفاته وكان قد رأى بحث تاريخ الأمة العربية معتمدا على ما يروى وينقل من

أخبار الرواة وأقوال المؤرخين وأن منهج البحث التاريخي في أصل هذه البلاد قد اتخذ وجهة جديدة من الإعتاد على تلك النصوص الباقية المنقوشة على الآثار في أنحاء الجزيرة العربية باللغة الحميرية في جنوبها ، وبغيرها من اللغات في الشمال والشرق ، ووجد لكشف هذه الآثار وقراءة تلك النقوش نورا هاديا عظيم الأثر في تحقيق تاريخ الأمة العربية وجزيرتها ، فعكف على درس هذه الآثار سنين ، واستنتج منها ما رأى ، وناقش العلماء قبله فيما استنتجوا ، ثم أهدى إلى العربية شيئا جديدا في تاريخ بلاد العرب يعتمد على مصادر جديدة ، لا أظن أن اللغة العربية قد ظفرت ببخث مثله من قبل .

وقد عني من تاريخ الحياة العربية بأساس تلك الحياة وهو « نظام الأسرة » « وتكوين القبيلة » وأتم ذلك كله مفصلا في هذا الكتاب الذي أقدمه .

وأعلم أنه قد كان بين يديه أبحاث أخرى تم درسه هذا ، في نظم الحكم ببلاد العرب الأولى والحياة النيابية بها ، كان شديد الاعتداد بها ، جم النشاط في الجدل فيها ، أرجو ألا تكون وفاة الأستاذ سببا في قبر هذه الأبحاث وحرمان الدارسين منها .

وأنا أقدم لقراء العربية هذا الكتاب بحثا عميقا دقيقا جديدا متصلا بأسس الحياة العربية .

وأسأل الله لصديقي الرحمة الواسعة والذكرى الخالدة بين العلماء

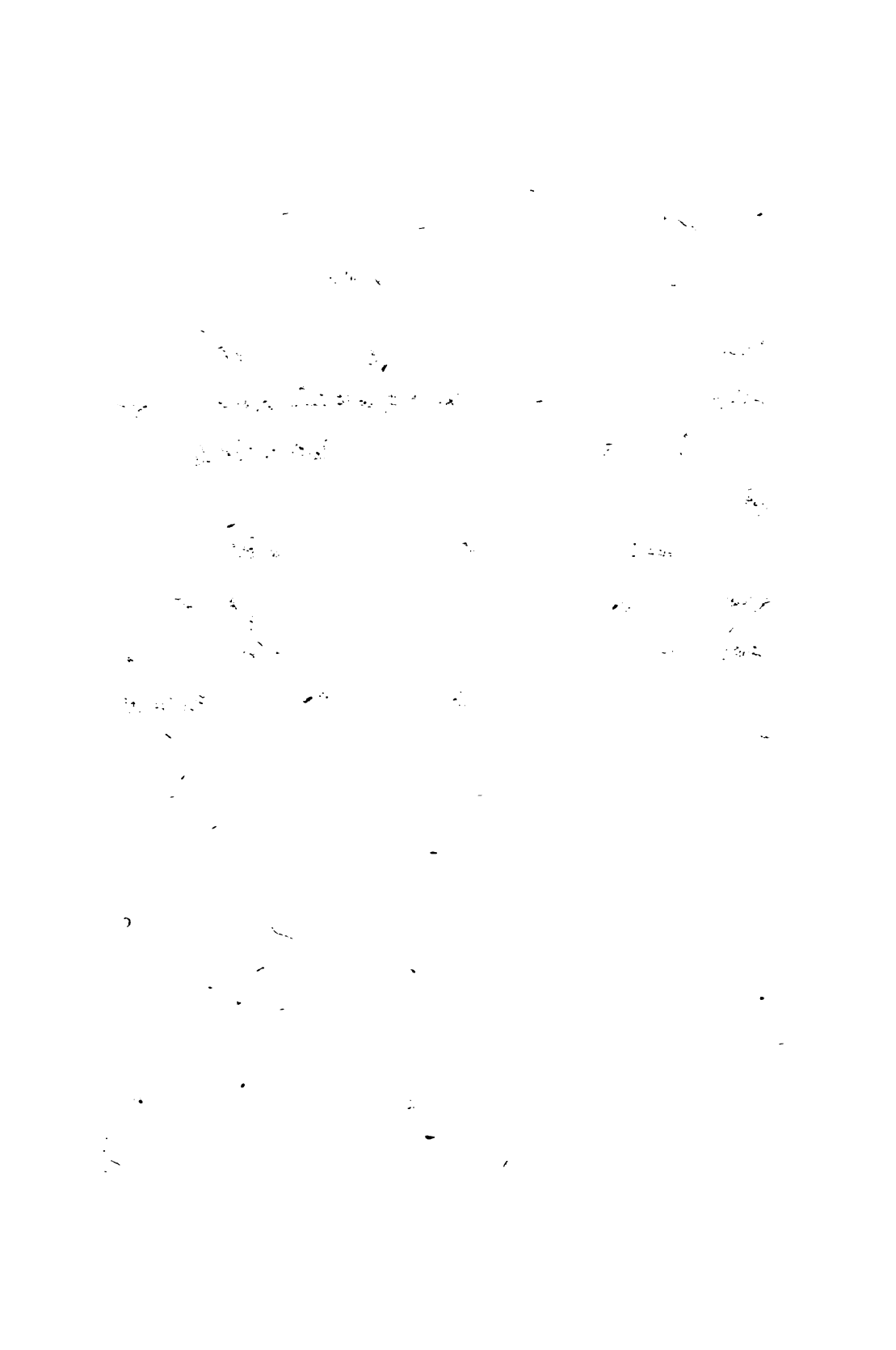
ابراهيم مصطفى

عميد كلية دارالعلوم بجامعة فؤاد الأول

تأبين

هيئة الإذاعة البريطانية للفقيد

أقامت هيئة الإذاعة البريطانية في مساء يوم الاثنين ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ حفلة تأبين للمرحوم الأستاذ محمد محمود جمعه بمناسبة إحياء ليلة الأربعين لوفاته ، وقد أذاعت فيها من محطة لندن كلمتين في رثائه ، تفضل بإذاعة الأولى منهما الأستاذ الجليل « ج . س . هيلسون » الرئيس السابق للإذاعة العربية ، وألقى الأخرى الأستاذ الفاضل « يوسف عمون » من زملاء الفقيد . وقد كان لهاتين الكلمتين أجل الأثر في نفوس أقرباء الفقيد وأصدقائه وعارفي فضله ، مما يحدونا إلى إعادة نشرهما في مقدمة هذا الكتاب . وقد تفضلت « هيئة الإذاعة البريطانية » مشكورة بالإذن لنا في نشرهما .



كلية الأستاذ (ج. س. هيللسون)

G. S. Hillelson.

من المناسب وأنا أرى إليكم المرحوم الشيخ محمد محمود جمعه أن أحدث
هن نواحي الذشاط التي قربته منى وجعلتنى أحثك به احثكاً وثيقاً وثقى تعلمت
عن طريقها تقدير صفاته الممتازة .

قدم الشيخ جمعة إلى لندن فى سنة ١٩٢٤ للدراسة فى معهد الدراسات
الشرقية ، ثم تعين مدرسا للغة العربية . وهناك كثير من الإنكليز مستشرقين
وموظفين ورجال الجيش وغيرهم ، يذكرونه بكل ود واحترام كمرشد وصديق ،
مهد لهم العقبات فى سبيل دراسة اللغة التى كان يحبها . لقد كان أستاذاً حرف
كيف يبعث الهمة فى طلابه وعرف أيضاً كيف يفديهم بمجاسته وغيرته . اغتم فى
أثناء تدريسه الفرص التى كان يجدها فى المعهد فوسع بذلك أفق دراساته وإبحاثه ،
وقد أدرك أن دراسة اللغات السامية الأخرى على أسس علمية يؤدى إلى توسيع
البحث فى اللغة العربية وجعله عميقاً غنياً .

وقد دفعته رغبته لفهم الحضارة الإسلامية فى جميع مظاهرها إلى تعلم اللغة
الفارسية والتعرف بأدابها . وكان قد حصل قبلا على دبلوم المعهد فى العبرية كما
درس اللغة السريانية والآثار القديمة فى جنوب الجزيرة العربية .

ومع أننى لم أكن تلميذه بالمعنى المتعارف ، إلا أننى كثيراً ما استشرته
حول مسائل تتعلق بالدراسات العربية فاستفدت الشئ الكثير من غزير علمه .
وقد كان فى القسم العربى لهيئة الإذاعة البريطانية . حجتنا فى كل ما يتعلق
بالأسلوب وسلامة اللغة . وعندما بارح هذه البلاد قبل عام واحد فقط ، كنت

أعتقد وكلى غبطة وسرور أن عمله فى مصر سببى الظروف الملائمة لنشاط دراسى عملى يستغرق سنوات عديدة، وكنت آمل أن نرى قريباً ثمرة دراساته متمثلة فى الكتب التى كان قد وطد العزم على تأليفها وجمع من أجملها مادة كثيرة . ولكن الأقدار مع الأسف شاءت غير ذلك ، فقد كانت وفاته العاجلة خسارة عظيمة للبحث والدراسة .

والقسم العربى يندب فى الشيخ جمعة زميلاً وصديقاً ضرب بسهم كبير فى سبيل تعزيز عرى التفاهم المتبادل بين بريطانيا العظمى والعالم العربى . فقد التحق بالقسم العربى بعد افتتاحه بقليل ، ولعب دوراً عظيماً فى إنمائه ، وإننى شخصياً أذكّر الشيخ جمعة أوضح ذكرى خلال سنى الحرب عند ما كنا نعمل فى ظروف قاسية للغاية ، متعرضين لأخطار الغارات الجوية . فقد واجه المشقة وأخطار الحياة بشجاعة وطيدة ، كما أنه أظهر إخلاصه لمعقيدته وثباته على رأيه فى الأحاديث التى كان يذيعها باسمه .

لقد كان وطنياً مصرياً فخوراً ببلاده ، غيوراً على خدمتها ، ولكنه كان فى ذات الوقت ، مندفعاً لتقديم جهوده لقضية الحلفاء ، لأنه كان يؤمن بأنها قضية العدل والإنسانية . وفى تهجماته ضد ألمانيا النازية ، كان يعبر عن الإيمان العميق المتأصل فى عقل رؤوف .

وإقامته الطويلة فى إنجلترا ، وروابط الصداقة التى أنشأها فيها لم تحوله عن العادات والتقاليد الشرقية ، ولم تؤثر فى شخصيته المصرية العربية .

أذكر فى هذه المناسبة كلمة كتبها الدكتور « طه حسين » عن ظاهرة بارزة من ظواهر الحياة المصرية الحديثة ، أطلق عليها اسم « هجرة الجامعيين » .

وقد شغل فى ذلك المصريين الذين يذهبون لتدريس اللغة العربية وأدبها

في الجامعات الأوروبية ، ومما قاله الدكتور « طه حسين » في هذا الموضوع إن مصر من طريق جهود مهاجريها الجامعيين « تأخذ علوم الحضارة الأوروبية ، فتعصمها وتضعها في قالب يقبله المزاج الشرقى ، ثم تنشرها بين الشرقيين الذين لا يجدون فيها ما تنفر منه أذواقهم . »

لقد كان الشيخ رحمه عضواً جليلاً في هذه الجماعة من رجال البحث والتدريس ، التي كان لجهودها ونفوذها في التقريب بين الشرق والغرب منافع عادت بالخير على الطرفين ، وإن أصدقاءه الإنكليز الذين أتاكم باسمهم اليوم ليكونوا له أخلص ذكريات الود والإحترام .

(٢)

كلمة الاستاذ (يوسف عمون)

يشق على نفس الصديق أن يقف من صديقه موقف المؤنب الرائي ، فكيف به إذا ما وقف يؤنب أخا عزيزاً رافقه سراء الحياة وضراءها سنوات طوالاً يكاد لا يفترق أحدهما عن الآخر يوماً واحداً . . . ذلكم هو موقفى من العزيز الراحل الشيخ محمد محمود رحمه . . .

على أنى أتقدم إلى رثائه الآن وأنا أشعر بالعجز عن تعداد مناقبه والإشادة بكل ما فحل به من صفات كريمة وخلال حميدة وأخلاق نبيلة حبيته إلى قلوب كل من عرفه وقرينه إلى نفوس كل من اتصل به . . . نعم أتقدم بالنيابة عن زملائى العرب موظفى الإذاعة البريطانية وفى القلب حسرة وفى العين عبرة لأرنى لكم - أيها المستمعون الكرام - رجلاً أعجبتم من قبل بذلاقة لسانه وطلاقة بيانه

وسعة اطلاعه ، بل لعلمكم لمستم من وراء المذيع ما كان يخلق في قلبه من عوامل المحبة والمودة ، وما كانت تنطوي عليه نفسه من تقدير للمسئولية وشعور بالواجب وتقان في العمل لخير المجموع .

عرفت الفقيد في أحلك سنى الحرب ، والطائرات الألمانية لا يقطع أريزها فوق معمار لندن ، تمطرها كل يوم بمئات الأطنان من المتفجرات المهلكة ، فكانت الابتسامة لا تفارق شففيه ، وكانت ثقته ثابتة لا تتزعزع وإيمانه بالله قويا لا يخالجه الشك . والواقع أن هذه الثقة وهذا الايمان كانا مصدر تعلقنا به وتقديرنا له ، على أنه كان إلى جانب ذلك كله ، أخا للجميع واسع الصدر كريم العنصر ، لا أذكر أنه أساء إلى أحد ، بل لقد كان يغتفر أخطاء الغير بنفس الروح التي كان يسمى إلى غرسها في نفوس زملائه ، حتى لقد كنا نشعر أننا أسرة واحدة تربط بيننا صلة هي أكثر من الصداقة وأقوى من المودة ، هي رابطة الأخوة الحققة .

كان رحمه الله مكبا على عمله أمينا على القيام بواجبه وإرضا ضميره . مهما كلفه ذلك من جهد وعنت ، حتى لقد كنت أراه في ليالي عديدة يصرف الساعات الطوال وحيدا في مكتبه ، منصبا بكليته على تأليف حديثه الأسبوعي الذي كان موضع إعجابكم واستحسانكم كما كان موضع إعجاب زملائه وتقديرهم .

وكان رحمه الله من الأفراد المحدثين القلائل الذين ملكوا زمام اللغة العربية ، وكنا ندرك فيه هذا التعمق في العلم والبحث ، فكسا لا يختلف في تركيب بنية أو استعمال كلمة حتى نلجأ إليه فنجد لديه جوابا شافيا لكل سؤال معززا في كثير من الأحيان بآيات من القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو الشعر القديم بحيث لا يترك للسائل مجالاً للشك أو التردد . ولا ريب في أن مستوى اللغة العربية في هيئة الإذاعة البريطانية أمر تتباهى به الإذاعة وتفتخر . وهذه ناحية كان الفقيد

فيها أكبر الفضل ، إذ كان يراجع نشرات الأخبار قبل إذاعتها ويدخل عليها من التنقيح والتصليح ما يجعلها سلسلة الأسلوب سليمة اللغة . وكان رحمه الله يتعهد المذيعين الجدد بالمران والصقل فيفيدون من خبرته الطويلة في دراسة اللغتين العربية والانكليزية والترجمة من إحداها إلى الأخرى .

ولا يفوتني أن أشير إلى غيرته الشديدة على اللغة العربية ، فكم كان يشق عليه أن يستعمل أحدهم تعبيراً ركيكاً غير سليم أو كلمة دخيلة لها ما يقابلها في لغة الضاد . وكمن مرة رأيته يفوض في بطون الكتب بحثاً وتنقيحاً عن كلمة عربية سليمة مرادفة لتعبير إنكليزي حديث أو اصطلاح علمي جديد . وله في هذا الباب كلمات مستحدثة جميلة لا بد أن يعم استعمالها العالم العربي في القريب ...

فيا أيها الفقيد العزيز ...! بل يا أيها الأخ الراحل ... لقد خسرنا بفقدك مثلاً حياً من أمثلة الرجولة الحقة والشعور الانساني الفياض ... خسرنا بفقدك رجلاً ندر بين الرجال ، واسكن ذكراك سوف تظل ماثلة في قلوبنا حتى يمحوها الموت ... فنلتقى من جديد .

رحم الله الشيخ جمه وأسكنه فسيح جناته ، وألهم آلَهُ وذويه الصبر والسلوان وعوضهم بآبائه «حسان» خير خلف لخير سلف .

1. The first thing I noticed when I stepped
out of the plane was the fresh air. It was
so different from the stale air of the city.
The sun was shining brightly, and the birds
were singing in the trees.

2. I had heard that the weather was perfect,
and it was. The temperature was just
what I needed. The people were friendly,
and the food was delicious. I was
in luck. I had found a great place to
stay. The hotel was beautiful, and the
staff was very helpful.

3. I had heard that the food was good,
and it was. The chef was a professional,
and the ingredients were fresh. I was
in luck. I had found a great place to
eat. The restaurant was beautiful, and
the staff was very helpful.

4. I had heard that the people were friendly,
and they were. The locals were very
kind, and they were happy to help me.
I was in luck. I had found a great
place to stay.

تقــــــــــــــا

أردت بهذه الدراسة أن أسد فراغا في ناحية من نواحي الثقافة العربية الحديثة وهي ناحية ظلت مهملة زمنا طويلا . وقد آن للعالم العربي أن يعنى عناية خاصة بدراسة الساميات وأن يقبل علماءه بأنفسهم على الكشف عن آثار أجدادهم الأقدمين وما خلفوا وراءهم من كنوز لا تزال مطمورة في بطون الكهوف وأرواحم الصحراء وخاصة في جزيرة العرب فهي مهد الساميين والبقعة التي انسابت منها قبائلهم في فترات متقطعة منذ طفولة التاريخ إلى المساكن القومية المختلفة التي استقروا فيها حاملين معهم ديانة جزيرة العرب ولهجات جزيرة العرب ونظم جزيرة العرب . ثم سرعان ما أسسوا ملكا كبيرا وأنشأوا حضارات نعتت بصفات مكانية مختلفة ولكن جذورها ترجع في الأصل إلى منبت واحد هو جزيرة العرب . وإننى إذ أقدم كتابى هذا لقراء العربية فائما أردت بذلك أن أكشف عن ناحية لا تزال مجهولة لديهم من ذلك التراث العربى السامى المجيد . وقد أردت به على الأخص طلاب البحوث والدراسات العالية فى الجامعات المصرية والمعاهد العربية الأخرى . وقد نحوت فيه النحو الأوروبى فارجعت كل رأى إلى صاحبه وزوته بقائمة ضافية تحوى أهم ما كتب فى المواضيع التى تعرضت لها .

وليس هذا الكتاب نتيجة دراسة سطحية أو نظرات عابرة بل هو باكورة دراسات مستفيضة في العلوم السامية وما يمت إليها قضيت فيها أكثر من عشرين عالماً كنت في سبعة منها طالباً بجامعة لندن ثم مدرساً بمعهد الدراسات الشرقية بتلك الجامعة وقد تتلمذت أثناء دراستي على فطاحل العلماء من ذوى الشهرة العالمية فدرست علم الآثار المصرية على أستاذنا العلامة المرحوم السير فلندرز بيتري

Sir W. M. Flinders Petrie وقرأت بعض النصوص الهيروغليقية على العلامة الأستاذ بلاكمان A. M. Blackman ودرست على الانسان والسلالات البشرية (انثروبولوجى واثنولوجى) على المرحوم العلامة الأستاذ سليجمان C.G.Seligman ودرست العبرية الفصحى والآرامية والسريانية وعلم مقارنة اللغات السامية على الأستاذ العلامة المرحوم كانون بوكس G. H. Box أستاذ الساميات والاسرائيليات بجامعة لندن ثم من بعده على العلامة الأستاذ استرلى W. O. E. Oesterley وفزت بمرتبة الامتياز فى السريانية وبجائزة مكول Mac Gaul فى الدراسات السامية المقارنة .

ولولا شعفنا بتلك الدراسات لأجبت دعوة السير فلندرز بيتري عند ما طلب إلى الالتحاق ببعثته الحفرية فى فلسطين عام ١٩٢٩ .

ولما عينت مدرساً بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن قرأت الفارسية على المرحوم السير دينيسون روس والسير ولزلى هيچ ثم على الأستاذ العلامة منورسكى V. Minorsky و بذلك آتمت الحلقة فى دراسات ثقافات الشرق الأوسط ولغاته . وقد أردت فى الأصل أن يكون موضوع هذا الكتاب باباً واحداً من أبواب كتاب أعم وأشمل « فى الأمم السامية » . ولكن لما اتسع البحث وتشعبت مناحيه وخرج الموضوع عن حجم الفصول المعقولة الطول رأيت أن أفرد له كتاباً قائماً بذاته وأن أنشره على قراء العربية على أن اتبعه بكتاب آخر نبث فيه الأمم السامية .

محمد محمود محمد

القاهرة فى ١٥ فبراير سنة ١٩٤٨

الظفر الأحمر والبيضاء

عند قديماء العرب والامم السامية



الفصل الاول

فى الاسرة وأنواع الزواج القديم عند الساميين

مقدمة

ذكرنا فى مكان آخر^(١) أن جزيرة العرب هى مهد الساميين والبقعة التى نزحوا منها إلى مساكنهم القومية المختلفة . وقلنا ان هجرتهم الأولى كانت الى بلاد بابل وما بين النهرين ثم تلتها هجرات أخرى الى جهات عديدة من القوس الخصب وثم اختلط الساميون بسكان البلاد الأصليين وتأثروا بهم كما أثروا فيهم وسرعان ما تغير وجه حياتهم الاجتماعية فبنذوا المدر الى الحضرة وهجروا الخيام الى المدن المسورة وتركوا عيشة البداوة والقيام على الأنعام الى الزراعة وפלح الأرض ثم سرعان ما مصرؤا الأمصار وارتقوا من نظام العشيرة والقبيلة أى من المشيخات إلى الممالك فالعاهليات . وقد دلتنا الحفريات والاكتشافات الحديثة على أن أول المنازل التى لنا علم صحيح بأن الانسان قد استوطنها قديما فى ذلك الجزء من غرب آسيا هى تلك التى يرجع تاريخها إلى العصر الحجرى الجديد كتل حسونه وتل حلف بشمال العراق وقره تبه وغيرها من بلاد ميزوبوتاميا^(٢) . ومع هذا فالمرجع لدى العلماء أن وادى الفرات لم يعمر إلا بعد جزيرة العرب بعده قرون^(٣) .

(١) انظر مقالنا « مهد الساميين » فى صحيفة دار العلوم السنة الرابعة العدد الأول يونيه سنة ١٩٣٧ ص ١٢٤ وما يتبعها .

(٢) انظر ستون لويد وفؤاد صفر فى العدد الرابع من JNES سنة ١٩٤٥ وأيضاً Von Oppenheim, Tell Halaf, 1931.

Moret, Form Tribe to Empire (1926). P. 196.

(٣)

فقد أظهر « أدوار ميير »^(١) أن حضارة الساميين الدينية والسياسية والعقلية تدل على أنهم نشأوا في الأصل نشأة صحراوية وأن كثيرا من القبائل السامية ظلت في طور البداوة ولم تتقدم قط الى ما وراء هذه المرحلة من الرقي الاجتماعي لهذا كان لازاما علينا أن لا نولى وجهنا شطر المدنية البابلية والحواضر السامية نطلب فيها أقدم النظم الاجتماعية عند الساميين بل يجب أن نرجع إلى الصحراء وإلى مهدهم الأصلي في جزيرة العرب إذ أنها قد ظلت على البداوة احقابا طوالا، وعلما بنظامها القبلي وخاصة في الشمال أوفى منه في البلاد السامية الأخرى فالعبرانيون مثلا قد انتقلوا من طور البداوة الى حياة الزراعة في عصر قديم باحتكاكهم بالكنعانيين والعينقيين^(٢).

وفي بلاد ما بين النهرين تقدمت الحياة الاجتماعية والسياسية حتى طغت على الحياة القبلية في عصر سحيق في القدم .

وحق في جزيرة العرب لم تكن الحياة من الجود بالشكل الذي تخيلة كثير من علماء الساميات . فقد كشف لنا علم الاجتماع الحديث ودراسة التطورات الذاتية في الحياة البدائية ان لأساس مطلقا فرضه بعض العلماء من وجود فترات طويلة من جمود متواصل واستقرار دائم وثبوت على حال واحدة ذلك لأن أحوال الحياة البدائية التي درست بالتفصيل قد أسفرت عن وجود حالة من الميعان وأن فترات الجمود تعقبها عادة فترات من التوسع والانسحاب أو التكيف والاقبال^(٣) وقد أثبت علم الاجتماع الحديث أن الجمعية البشرية لا يمكن أن تثبت على حال

(١) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, (1909).

(٢) A. Bertholet, A History of Hebrew Civilization, 1926- 142 ff.

(٣) Boas, F., Race, Language and Culture. p. 286.

واحدة وأن أكثر الجماعات جموداً ينالها التطور والتغيير باستمرار (١) نعم قد يكون هذا التطور بطيئاً في بعض الجماعات بحيث لا يكاد يحس أو يدرك في كثير من الأحيان ولكنه تطور على كل حال وهو مهما كان يسيراً فإنه يسفر عن نتائج ذات أثر فعال في حياة الجماعة (٢). وهذا الرأي الذي شرع علماء الاجتماع المحدثون يذهبون إليه هو عين الرأي الذي صدع به من نحو ستة قرون خلت شيخ المؤرخين ورائد علماء الاجتماع الفيلسوف العربي ابن خلدون وقد اعترف بهذا الأستاذ ريني موني René Maunier (٣). والحق أن ابن خلدون هو أول من شبه الجمعية البشرية بالجسم الحى وأنها بهذا الوصف خاضعة لجميع القوانين العامة التى تسرى على أى جسم حى من النمو والتطور والفناء.

ومن ثم نرى أننا فى بحثنا عن النظم السامية البدائية حتى فى جزيرة العرب نجد الأمر جد عسير . فآثار جزيرة العرب القديمة لا تزال مطمورة تحت رمال الصحراء ، وما عثرنا عليه من نقوش فى جنوب جزيرة العرب لا يشفى صدرًا ولا ينقع غلة فى هذا الموضوع إذ أن معظم هذه النقوش مقتضب العبارة يشير الى أعمال البناء أو الزراعة أو الشعائر الدينية والهدى والقرابين وهى لا تزودنا إلا بقليل عن النظام الاجتماعى القديم فى جنوب الجزيرة .

ثم أن الاسلام قد جاء بدين جديد وحضارة جديده وكان حريصا على أن

C. A. Elwood The Psychology of Human Society (١)
p. 214.

E. A. Ross New-Age Sociology p. 370 (٢)

René Maunier Melanges De Sociologie Nord-Africaine (٣)
1930, p. 13. See also Barnes, H. E. Amer Jour. of sociology
Sep. 1917, pp. 197 198.

يسدل السجف على ما قبله من حياة وصمت بأنها « الجاهلية الأولى » . وأنها
 كذلك في نظر الاسلام لما فيها من إغراق في الوثنية ولما حوت من عادات تعتبر
 همجية اذا قيسست بمعيار النظم الاسلاميه . وقد تأثر بذلك العلماء في صدر الاسلام
 فاغرقوا في كتاباتهم عن العصر الجاهلي ، وجاؤا بخلط كبير . ونظرة واحدة الى
 كتب الانساب كافية للاعراض عنها وإهمال الشيء الكثير ، لذلك رأيت في بحني
 هذا أن اهتدى بنظريات علم الاجتماع الحديث وان استرشد بالنتائج التي وصل إليها
 العلماء في دراسة الجماعات البدائية وأن أطبق هذه النتائج على قدماء الساميين
 معتمدا في اشارتي الى الحياة العربية القديمة على ما جاء في القرآن الكريم والحديث
 الشريف والموثوق به من الشعر القديم وعلى ما أورد ثقات المؤرخين وأن قارن كل
 ذلك بما ورد في التوراة والنقوش المعينية والسبئية والبابلية والآشورية وما ذكره
 كتاب الاغريق والرومان عن حياة الساميين : وحسبي من علماء الانساب أن
 اقتصر على ما أوردوا من اصطلاحات وتقسيم . ولابدأ بذلك فأقول -

أقسام الجماعه البشريه عند العرب

يقول علماء الأنساب إن العرب قد بنت أنسابها على عشر طبقات وهى :

١ — الجذم وهو الأصل . Stock

٢ — الجماهير People . والتجمهر الاجتماع والكثرة ومنه جماهير العرب

Arab people

٣ — الشعوب واحدها شعب . Nation

٤ — القبائل واحدها قبيلة . Tribe

٥ — العائر واحدها عمارة

٦ — البطون واحدها بطن . Phratry or Moity

٧ — الأفخاذ واحدها فخذ

٨ — العشائر واحدها عشيرة Clan وهم الذين يتعاقلون إلى أربعة آباء وسميت

بذلك لمعاشرة الرجل إياهم .

٩ — الفصائل واحدها فصيلة وهم أهل بيت الرجل Household

١٠ — الرهط . وهم رهط الرجل وأسرته Family . والرهط دون العشرة

والأسرة أكثر من ذلك .

فأنت ترى من هذا التقسيم أن العرب كانوا متنبهين إلى أن الرهط والأسرة والفصيلة هى أصغر وحدة فى حياتهم الاجتماعية إذ كلها بمعنى واحد وكل منها يدل على أهل بيت الرجل والفرق بينهما أنها تختلف فى الحجم فقط ، فالرهط ما دون العشرة والأسرة ما فوق ذلك والفصيلة أكثر من هذه وتلك

وقد اخترت فى بحثى هذا كلمة «الأسرة» للدلالة على أصغر وحدة اجتماعية لأنها أكثر الكلمات الثلاث ذيوعا ولأنها تدل على المعنى الذى يقصده علماء الاجتماع من كلمة Family ولننتقل الآن إلى أنواع الأسرة فقول .

الأسرة وأنواعها

F A M I L Y

دلت البحوث الحديثة التي قام بها الأستاذ العلامة « روبرت لوى » R. Lowie على أن أصغر وحدة اجتماعية هي الأسرة وأن الجماعات الكبيرة كالعشيرة وما في حكمها إنما جاءت متأخرة في الزمن نتيجة نمو طبيعي في الأسرة البشرية^(١) وهو بهذا قد نقض ما كان قد ذهب إليه « ماك لنان » ثم « روبرتسن سمث » من أن العشيرة هي أصغر وحدة اجتماعية^(٢)

ومهما يكن من أمر فللفظ « الأسرة » معنيان أعم وأخص ولست أود أن أعرض هنا للمعنى الأعم أما بالمعنى الأخص فيستعمل علماء الاجتماع المحدثون كلمة الأسرة للدلالة على أربع صور مختلفة من الجماعة البشرية وهي :

أولاً : للدلالة على الجماعة الصغيرة المكونة من أبوين وأولادها ، وهذا أبسط أنواع الأسرة بغض النظر عن طبيعة الزواج وسواء أكان مفرداً أم متعدداً وإنما يأتى التعقيد في مثل هذه الأسرة في حالة ما إذا تزوج رجل عدة مرات ورزق في كل مرة أولاداً ، ففي هذه الحال يرى علماء الاجتماع أن الأيسر أن نعتبر مثل هذه الأسرة مكونة في الحقيقة من ثلاث أسر^(٣) ، ولكننا نجد هذا التعقيد يزداد سوءاً في حال ما إذا تزوج رجل معيل بعدة نساء معيلات وانجب من كل منهن أولاداً وكان يكفلهم جميعاً . ويطلق العلماء على مثل هذه الأسرة Polygamous family وأنا أطلق عليها اسم « بيت الرجل » فاذا انضم إلى ذلك

(١) انظر R. Lowie, Primitive Society, Ch. iv.

(٢) انظر R. Smith, Religion of the Semites, p. 38.

(٣) انظر Rivers, Social Organization, p. 15.

خدم الرجل وحشمه تكون ما يدعوه العلماء باسم Household أى « أهل بيت الرجل » أو « الدار » ويبدو أن هذا النوع من الأسرة هو الذى كان غالباً في الجمعيات السامية الأولى ، ويرجح هذا ما ورد في سفر التثنية من إشارة إلى أن الأخوة كانوا يسكنون معاً^(١) حتى كان إذا مات أحدهم وخلف امرأة وجب أن تبقى في دار زوجها المتوفى ولا يجوز لها أن تتزوج بأجنبي بل يجب أن يتزوجها أحد أخوته ، ونقرأ في التوراة كذلك أن إبراهيم ولوطا كان يعيشان سوياً في بيت واحد ولم يفترقا إلا عند ما كثرت أموالهما ولم تعد « تحتملهما الأرض أن يسكننا معاً »^(٢)

ثانياً : تستعمل كلمة الأسرة أيضاً للدلالة على جماعة مكونة من أشخاص ينتسبون إلى الأب وإلى الأم معاً وتسمى هذه الجماعة Bilateral group أى الثنائيه الجانب لأن الانتساب فيها يكون الى جانب الأب وإلى جانب الأم في آن واحد . وهذا النوع نادر جداً . ولدينا من الشواهد ما يدل على أن هذا النوع من الجماعة « الأسرة » كان موجوداً في أوربا في العصور القديمة^(٣) وهو يوجد اليوم بين القبائل التي تقطن في الجزء الغربي من جزائر سليمان . ويدخل في هذه الأسرة أبناء الأعمام والعمات وأبناءؤهم وأبناء أبنائهم وأبناء الأخوال والخالات وأبناءؤهم وأبناء أبنائهم .

ثالثاً : للدلالة على جماعة مكونة من أشخاص ينتسبون إلى جانب الأب فقط وتسمى هذه الجماعة unilateral group أى الفردية الجانب وقد تسمى

(١) انظر سفر التثنية الاصحاح ٢٥ الآية الخامسة

(٢) انظر سفر التكوين الاصحاح الثالث عشر الآية ٦

(٣) انظر B.S. philpotts, Kindred and Clan, Cambridge. p. 18.

أحيانا patriarchal family أى أسرة الأبوة لأن النسب فيها الى الأب فقط وهذا النوع من الأسرة هو الذى كان شائعاً فى جزيرة العرب قبيل ظهور الاسلام وهو أس الجماعة العربية والسامية .

رابعاً : للدلالة على نوع آخر من الجماعة الفردية الجانب وهى التى تتكون من أشخاص ينتسبون الى الأم فقط وتسمى هذه الجماعة أحيانا Matriarchal group أى جماعة الامومة وسنتحدث عنها بالتفصيل فى موضع آخر . ولدينا من الشواهد ما يدل على أن هذا النوع من نظام الأسرة كان موجوداً فى وقت ما بين الجماعات السامية ولكنه اختفى بمجرد ظهور العصبية الأبوية كما سنشرح ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى .

ومهما يكن من أمر فقد كان الانتساب إلى الأب هو النظام السائد بين الجماعات السامية منذ العصور التاريخية . فكان الأب هو رأس الأسرة وهو الذى بيده تصريف أمورها الدينية والمدنية وكان هو الذى يقرب القرابين لآله الحى أو العشيرة وكان هو الذى يهيمن على أهله وبنيه فكان له أن يبيع أبناءه وبناته ببيع العبيد^(١) وكان له أن يقتلهم أو يحرقهم إذا شاء^(٢) إلى أن حرم عليه ذلك فى التوراة^(٣) والقرآن . وكان للأب أن يرهن أبناءه وفاء لدين أو برأ بوعده . وكان الموت جزاء الولد الذى ينهر أبويه أو يلعنهما^(٤)

(١) انظر سفر الملوك الثانى الأصحاح الرابع الآية الأولى . وسفر الخروج

الأصحاح الحادى والعشرين الآية السابعة .

(٢) انظر سفر التكوين الأصحاح ٣٨ الآية ٢٤ .

(٣) انظر سفر التثنية الأصحاح ٢١ الآية ١٨ .

(٤) انظر سفر الخروج الأصحاح ٢١ آية ١٥ إلى ١٧ وسفر اللاويين الأصحاح

٢٠ آية ٩ .

على أن هذه السلطة المطلقة سرعان ما حدت منها الشرائع والقوانين السامية وقد حدث ذلك بين العبرانيين في القرن السابع قبل الميلاد وفي جزيرة العرب بظهور الاسلام أما نوع الأسرة السامية ومركز المرأة فيها فكانا يتوقفان على طبيعة الزواج (١)

وتم من الشواهد ما يحملنا على الظن بأن الجماعات السامية قد مارست نوعاً من زواج المشاركة في مرحلة من مراحل تطورها الاجتماعي كما مارست أنواعاً شاذة أخرى من الزواج وسنشرح ذلك في الصفحات التالية فنقول .

(١) انظر Rivers, Op. cit. p. 18.

زواج المشاركة أو تعداد الأزواج

POLYANDRY

كان زواج المشاركة شائعاً في كثير من جهات الدنيا . ولكنه اليوم نظام محدود للغاية إذا قورن بنظام تعدد الزوجات . ويقول Lowie أن الحالات المعروفة منه على وجه التحقيق قليلة جداً حتى أنها تعد على الأصابع (١)

نعم اننا نجد نوعاً من الشيوعية الجنسية عند كثير من القبائل البدائية . ولكن هذا يجب أن يميز عن نظام تعدد الأزواج . فنحن نجد من عادة الاسكيمو مثلاً أن الرجل منهم إذا نزل عليه ضيف وجب أن يكرمه وأن يبالغ في ذلك . بان يقرض زوجته للضيف مادام نازلاً أو ماشاء الضيف من زمن . وكان الامتناع عن مراعاة هذه العادة أو التقصير فيها بعد عيباً وعاراً كبيراً (٢) .

ولا تزال العادة عند قبائل «بالا» Ba-Ila بشمال روديسيا أن يعير الرجل زوجته لضيفه . ولكنهم يعدون من العيب أن يقدم الضيف على الاستمتاع بالمرأة دون أن يدعوه الزوج إلى ذلك أولاً (٣) .

وفي بولينزيا نجد الرجل في جزائر المريكز لا يسمح لاختوته بمباشرة زوجته فحسب بل هو يميز ذلك أيضاً لكل رجل يساعده في عمله .

وكل هذه الاباحات الجنسية ليست من زواج المشاركة في شيء إذ أن المقصود من الزواج ليس مجرد الاختلاط الجنسي بل هو رباط اجتماعي وعقد بين

(١) Lowie, Cultural Anthropology, 2nd ed. 1940, p. 244. also, Primitive Society, p. 43.

(٢) Boas, The Central Eskimo, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, vol. 6, 1888, p. 579.

(٣) Smith, E.W. and Dale A.M. The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia, 1920, vol. 2, pp. 60, 114.

طرفين يترتب عليه حقوق معلومه وواجبات معينة حتى عند القبائل البدائية .
ومن ثم كان مثل هذا الاختلاط الجنسي المؤقت لا يعد عند تلك الجماعات من قبيل
زواج المشاركة أو تعدد الأزواج إذ أنه لا يوجب حقاً ولا يفرض التزاماً عندهم .
وقد أجمع علماء الاجتماع المحدثون على أن نظام تعدد الأزواج لا يمثل بأي
حال مرحلة اجتماعية عامة مر بها الإنسان في تطوره بل هو ظاهرة معينة وصورة
خاصة من الصور الاجتماعية التي تظهر تحت ظروف خاصة وبين عدد قليل من
الجماعات البشرية .

وهو يوجد بين بعض جماعات الاسكيمو ويوجد أحيانا بين قبائل وهوما
wahuma أو « بهيمه » Bahima بأفريقية الشرقية . ويوجد في مدغشقر وبين
قبائل توده Toda بجنوب الهند وهو أعظم شيوعاً بين قبائل التبت Tibet وقبائل
النيار Nayar سكان ساحل ملبار .

وفي ذلك النوع من الزواج يختلف الدافع باختلاف العوامل الاقتصادية
والأحوال الاجتماعية ، وفي مقدمة هذه العوامل قلة عدد النساء عن الرجال (١) .
فلكون حياة الصيد صعبة قاسية شديدة المراس بين قبائل الاسكيمو الذين يقطنون
المنطقة المتجمدة نرى بعض جماعاتهم يمارسون عادة وأد البنات بعد ولادتهن
بزمن قصير وبذلك يقل عدد الفتيات القابلات للزواج ويكثر زواج المشاركة .
وكانت عادة وأد البنات شائعة أيضاً بين قبائل توده بجنوب الهند ولو أن السبب
فيها لا يزال غامضاً (٢) ولكن منذ أن حد من ممارسة هذه العادة تحت حكم الانكليز
أخذ عدد الرجال يقل وعد النساء يزداد نسبياً . ففي سنة ١٨٧١ كان يوجد ١٤٠

(١) Westermarck, History of Human Marriage, p. 472.

Rivers, The Todas, p. 190, ff.

(٢)

رجلا نظير كل مائه امرأة من مجموع القبائل . وفي سنة ١٨٨١ صار عدد الرجال ١٣٠ نظير كل مائه امرأة . وفي سنة ١٩٠١ صارت نسبة الرجال ١٢٧ رجلا نظير كل مائه امرأة وهكذا إلى أن قلت هذه العادة .

أما بين قبائل وهوما أو بهيمه Bahima بشرق أفريقية فنجد هذا النوع من الزواج يمارس تحت ظروف خاصة ولدة محدودة فقط . فاذا كان الرجل فقيرا معدما لا يملك من ذات يده ما يمكنه من شراء زوجة بمفرده سارع إخوته إلى معونته في شرائها ثم شاركوه حقوق الزوجية إلى أن تحمل المرأة . فاذا حملت أصبحت هذه الحقوق قاصرة عليه وحده دون غيره من إخوته (٢) .

وتم طرازان شائعان من زواج المشاركة اصطلاح العلماء على تسميتهما بالأسماء الآتية : —

الأول : ويسمى Tibetan polyandry أى نظام تعدد الأزواج التبتى وهو أن يشترك عدة أخوة في الزواج بامرأة واحدة ويدعى هذا النوع باسم Fraternal polyandry أى زواج المشاركة الأخوى (٣) وقد وجد أن هذا الطراز هو الذى كان منتشرا عند قبائل توده بجنوب الهند . فكان الرجل إذا تزوج امرأة أصبحت من الوجه القانوني زوجة شرعية لجميع إخوته كذلك وأصبحوا كلهم متساويين في الحقوق الزوجية من الناحية الاجتماعية فكلهم أزواج المرأة وكلهم آباء أولادها . إلا أن الأبوة « الرسمية » كانت تثبت لمن يسرع فيؤدى مع المرأة فريضة « السهم والقوس » بمجرد أن يظهر حملها . وهى رقصة معروفة عندهم . وكانوا يتفقون فيما بينهم على من يؤدى هذه الفريضة أولا . وكانوا عادة يبدؤون

Lowie, Primitive Society, p. 46.

(١)

Rivers, Social Organization, p. 43.

(٢)

بالأخ الأكبر . فإذا فعل أصبح هو الأب « الرسمي » لكل ما تلد المرأة بعد ذلك من أولاد إلى أن يقوم أحد الإخوة الآخرين بتأدية هذه الشعيرة نفسها مع المرأة فيصير بذلك الأب « الرسمي » لما تلد المرأة بعد ذلك من أولاد وهكذا (١).

الثانى : هو ذلك الطراز الذى دعاه ماك لنان باسم Nair Polyandry أى زواج المشاركة من الطراز الشائع بين قبائل نيار سكان ساحل ملبار، وهو أن تقتن امرأة واحدة بعدد مختلف من الرجال . ويطلق رفرز Rivers على هذا الطراز اسم Non-fraternal Polyandry أى زواج المشاركة غير الاخوى . وفى هذا الطراز أيضاً كان الأزواج متساويين فى جميع حقوق الزوجية . فاذا حدث أنهم كانوا يسكنون فى قرى مختلفة كانت الزوجة تقضى شهراً عند كل منهم بدوره . وكانت الأبوة « الرسمية » تثبت كذلك لمن يؤدى شعيرة « السهم والقوس » مع المرأة بمجرد ظهور حملها .

ومن ثم نرى أن الأبوة فى هذين الطرازين لم تكن أبوة « طبيعية » بل كانت « أبوة رسمية » فقط . وهذه نقطة هامة يجب أن نذكرها دائماً لأننا سنجد لهذه العادة شبيهاً عند السكلام على بعض صور زواج المشاركة فى جزيرة العرب قديماً . وثم طراز ثالث من زواج المشاركة كان موجوداً فى بريطانيا فى العصور القديمة وهو أن يشترك جماعة من الإخوة فى الزواج بجماعة من الأخوات . ولكن هذا الطراز لا يمكن أن يعتبر من زواج المشاركة بالمعنى الدقيق بل هو من ذلك النوع من الزواج الذى يطلق عليه علماء الاجتماع اسم Group Marriage أى زواج المشاركة الجمعى أو زواج الجماعة .

ومن أول القائلين بزواج المشاركة وشيوعه في الجمعيات البدائية القديمة
الأساتذة باخوفن Bachofen وماك لنان Mc Lennan ومورجان Morgan
ولبوك Lubbock وكوهلر Kohler وبوست Post وولكن Wilken وغيرهم .
وقد تبعهم في ذلك ربرتن سمث W. Robertson Smith (١) . وفي رأيهم أن
الزواج بواحدة Monogamous لم يكن معروفاً في الجمعية البشرية البدائية وأن
الإباحة وشيوع الخلط في العلاقة الجنسية كان هو القاعدة. وهم يرون أن الأسرة
في طور تكوينها قد مرت بزواج المشاركة Polyandry ثم ارتقت منه إلى نظامي
تعدد الزوجات Polygamy وزواج الواحدة Monogamy .

وقد نقض علماء الاجتماع المحدثون هذه النظرية وهدموها من أساسها .
واحتج وسترمارك Westermarck بأن كثيراً من الطيور وبعض أرقى الحيوانات
الثديية إنما تسكن إلى إلف واحد على الدوام وليس ثمة ما يدعو إلى فرض أن
الزواج الانساني البدائي كان ذا صبغة مختلفة فنحن ما زلنا نجد زواج الواحدة
هو النوع العادي من الزواج حتى في أحط أنواع الجمعيات البشرية (٢)

أما ربرتن سمث R. Smith فقد تبع رأى ماك لنان وراح يكده ويكمدح
في التدليل على أن زواج المشاركة كان سائداً في جزيرة العرب وأنه كان القاعدة
وعنه نجم الانتساب إلى الأم

(١) Robertson Smith Kinship and marriage in Early Arabia. p. 145 ff.

Westermarck. p. 14, 15 and 51.

(٢) انظر

لكن البحوث الحديثة قد دلت على فساد هذا الرأي . فقد ظهر الآن أن لاعلاقة مطلقاً بين زواج المشاركة وبين نظام الأمومة كما سنشرح ذلك فيما يلي . وقد بين وسترمارك أن الانتساب إلى الأب هو الغالب في جزيرة العرب وبلاد التبت وآسيا الروسية وغيرها من الجهات . أما الانتساب إلى الأم فنادر جداً في آسيا وهو مقصور على بعض جهات الهند وسيلان واربيل الملايو . وفي رأيه أن قول « سمث » بأن نظام الأمومة هو وحده الذي كان غالباً بين العرب القدماء « إنما هو محض حدس وتخمين^(١) » . علي أننا لا نستطيع أن ننكر بالكلية وجود شيء من هذا في تطور الجمعية السامية البدائية فلدينا من الشواهد ما يشعر بأن بعض الجماعات السامية قد مارست في وقت ما شيئاً من نظامي الانتساب إلى الأم وزواج المشاركة . غير أننا يجب أن نعتبر مثل تلك الحالات من قبيل الشذوذ والخروج على القاعدة وهي قابلة لتأويل آخر غير الذي ذهب إليه ربرتسن سمث فمن الشواهد التي يستدل بها ربرتسن سمث ومدرسته على أن زواج المشاركة كان يمارس عند قدماء العرب وسائر الساميين ما يأتي :

أولاً - ما ذكره سترابون في كتابه عن وصف اليمن إذ قال « لجميع ذوى القرى أرض واحدة مشتركة وأكبرهم هو رئيسهم وهم جميعاً يشتركون في زوجة واحدة والذي يأتي أولاً يخلو بها أولاً فإذا دخل إليها ترك عصاه بالباب فمن عادتهم أن يحمل كل امرئ منهم عصاً أما الليل فتفضيه مع الأكبر ومن ثم فكلهم أخ للآخر وهم يأتون أمهاتهم والزناة يعاقبون بالقتل وهم الذين يتزوجون من غير قبيلتهم^(٢) »

وكثيراً ما اقتبس العلماء هذه الفقرة من كتاب سترابو للتدليل على وجود هذا النوع من زواج المشاركة الأخوى بين عرب اليمن قبل الاسلام .
وقد زعم جلازر Glaser ووينكلر Winckler أنهم اوجدوا في النقوش السبئية والمعينية ما يؤيد قول سترابو . ففي سنة ١٨٩٧ أعلن جلازر أنه وجد في أحد النقوش ما يدل على وجود زواج المشاركة بين السبئيين (١) . وفي السنة التالية ذكر وينكلر أن سلسلة النسب الموجودة في نقش معين نشره هليفي دلت على وجود نظام من زواج المشاركة الأخوى (٢) .

وقد ذكر سيزر Caesar أن هذا النوع من الزواج كان يمارس كذلك عند البريطانيين وكان يوجد عند الجوانشيز Guanches سكان جزائر كناري القدماء . وكل ما يمكن أن يقال في هذا المقام إن من الصعب التأكد من أن كل هذه الحالات هي من زواج المشاركة الحقيقي إذ قد تكون نوعاً من الشيوعية الجنسية (٣)

ثانياً - نظام المؤاخاة والمشاركة والجوار . وهو نظام يبدو أنه كان متغلغلاً في الحياة السامية منذ أقدم العصور أي منذ الانتقال من نظام الأسرة إلى نظام العشيرة ومنذ أن نمت العشيرة واتسعت وحلت فيها « الأخوة الصناعية » القائمة على العلاقات الاقتصادية محل « الأخوة الطبيعية » القائمة على علاقة الدم حتى

(١) Glaser. "Polyandrie oder Gesellschaftsehen bei den Alten Sabaern" in the Beilagen of Allgemeine Zeitung, Munchen. December. 8, 1897.

(٢) "Die Polyandrie bei den Minaern" in Winckler's Altorientalische Forschungen 2te Reihe, vol, 1. pp. 81-83.

Rivers, Social Organization. p. 44

(٣) أنظر

أصبح كل عضو في العشيرة يعتبر نفسه أخا لكل عضو آخر فيها حتى وإن لم يمت إليه بصلة الدم كما سنوضح ذلك في حديثنا عن العشيرة إن شاء الله .

وقد ظل نظام المؤاخاة في جزيرة العرب إلى ما بعد ظهور الاسلام . وهو نظام يتضمن مشاركة أحد الرجلين الآخر في كل ماملكت يدها . وقد أورد البخارى (١) حديث المهاجرين لما نزلوا على الأنصار فآثروهم وشاركوهم كل ما يملكون وأورد قصة مؤاخاة النبي بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي ربيعة وكان لسعد امرأتان فتزل لعبد الرحمن عن إحديهما كما قاسمه أمواله . ويرى ربرتن سمث أن في هذا صدى لشيوع زواج المشاركة الأخوى عند العرب في أقدم العصور .

ونحن لانوافق « سمث » على رأيه في هذه الحادثة بالذات إذ نزول سعد عن إحدى زوجتيه لعبد الرحمن لا يعنى مشاركة فعلية في الزواج وإنما يعنى أن سعدا قد طلق إحدى زوجتيه حتى يستطيع عبد الرحمن أن يبنى عليها إن شاء فيما بعد . نعم إن لفظ الطلاق لم يرد في القصة ولكنه ولا ريب مفهوم من سياق الحديث .
ثالثا : ويبدو أن نظام المؤاخاة كان شائعا كذلك في جهات أخرى من العالم السامى فقد جمع ساخو Sachau وبرونز Bruns نصوص القانون السورى الرومانى الذى صدر فى سوريا فى القرن الخامس الميلادى . وفى تلك النصوص نجد الفقرة الآتية : —

إذا تعاقد رجلان على أن يصبحا كأخوين يشتركان فى كل ما يملكان أو ما قد يملكان فعدهما باطل والقانون يحرم ذلك ويجب فسخ العقد إذ لا يمكن

أن تصبح الزوجات شيعة ولا الأولاد شركة بينهما (١) .

ويقول برونز Bruns في تعليقه على هذه الفقرة إن هذا النص يدل على أن مثل هذه العقود لا بد أن كانت تعقد بكثرة في سوريا في ذلك الوقت حتى اضطر المشرع إلى إبطالها والنص على تحريم الشركة في الزوجات والأولاد. ومما هو جدير بالذكر هنا أن الإباحة الجنسية ظلت تمارس في هذه الجهة إلى زمن قسطنطين حيث كان يضحى بعفاف الزوجات والفتيات في هيكل الإلهة عشترة Astarta ببعلمك . وكان ذلك يعتبر عملاً مقدساً لأنه قربان للإلهة عشترة إلهة الخصب والنهـاج .

رابعاً : على أن الأمر الذي يدلنا على أن زواج المشاركة قد ظل يمارس قطعاً في جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام هو ما ورد في حديث عائشة الذي أورده البخاري من أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء .

ومن هذه نوعان هما ولا ريب بقية من زواج المشاركة ونظام تعدد الأزواج الذي ذكرنا أنه لا يزال يمارس عند بعض القبائل البدائية إلى الآن . ويصح لنا أن نطلق على أحد هذين النوعين اسم « نكاح الرهط » وهو على حد تعبير عائشة أن يجتمع الرجال « مادون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت ووضعت وصر ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها فنقول لهم قد عرفتم الذي من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمى من أحببت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل » (٢) .

Sachau and Bruns, Syro-Roman Law, Leipzig, 1880, Sec. 86 (١)

(٢) أنظر البخاري ج ٦ ص ١٢٧

ومن الجلى أن هذا النوع من زواج المشاركة وتعدد الأزواج يشبه ذلك الطراز الذى أطلق عليه ماك لنان اسم Nair Polyandry والذى يطلق عليه عادة اسم زواج المشاركة غير الأخوى وهو الطراز الغالب عند قبائل نيار سكان ساحل ملبار .

ومن الطلى أن نلاحظ هنا أن الأبوة فى هذا النوع من « نكاح الرهط » العربى ليست « أبوة طبيعية » بل هى كذلك « أبوة رسمية » كانت تقوم بعقد شعيرة من الشعائر وهى اجتماع الرجال عند المرأة وتعيينها اسم من تحب أن يكون أباً لولدها بأن تقول « هو ابنك يا فلان » فيلحق به ولدها ولا يستطيع أن يتمتع الرجل من ذلك . وهذا يذكرنا بما كان متبعاً عند قبائل توده من اجتماع الرجال عند المرأة وتأدية شعيرة « السهم والقوس » لتعيين الأبوة الرسمية .

أما النوع الثانى من زواج المشاركة الذى ظلت بقيته فى جزيرة العرب الى ظهور الاسلام فهو « نكاح الاستبضاع » فكان الرجل يقول لامرأته إذا ظهرت من طمها « أرسلى الى فلان فاستبضعى منه » . فإذا فعلت اعترلها زوجها ولا يمسه أبداً حتى يتبين حملها من الرجل الذى تستبضع منه . فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا شاء . وكانوا يفعلون ذلك رغبة فى نجابة الولد على ما يزعمون .

ونحن لانعرف عن « نكاح الاستبضاع » إلا قليلا . ولا ريب فى أنه لم يكن نوعاً من الشيوعية الجنسية التى قلنا إنها لاتزال تمارس عند بعض القبائل البدائية وإنما كان طرازاً من زواج المشاركة معترفاً به فى الجمعية العربية القديمة بدليل أن عائشة قد وضعت فى مرتبة أنواع الزواج الأخرى التى كان معترفاً بها فى جزيرة العرب ووفرت بين هذه الأنواع وبين البغاء الذى هو فى الحقيقة نوع من

الشيوعية الجنسية مجه العرب ونبذوه عندما ارتقوا في سلم الحياة الاجتماعية ولكنهم لم يصادروه نهائيا لأنهم ظلوا يحتفظون ببعض مظاهره التي تدل على أن هذا النوع من الإباحة كان معترفا به كذلك في الجمعية العربية البدائية في وقت من الأوقات فكانت المرأة إذا وضعت حملها جمعوا لها الرجال « ودعوا لهم القافة ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاط به ودعى ابنه لا يمتنع من ذلك أحد » .

ومهما يكن من أمر فالراجح لدى أن « نكاح الاستبضاع » كان في الأصل نوعا من زواج المشاركة الأخوى وأنه كان منتشرا في مرحلة قديمة وقما كان أعضاء العشيرة يعتبرون أنفسهم « إخوة » يمت بعضهم الى بعض بعلاقة الدم والنسب سواء أ كانت هذه العلاقة طبيعية أم صناعية كما سنوضح ذلك عند الكلام على نظام العشيرة .

خامساً : ومن الأدلة التي يستشهد بها ربرتسن Smith R. على زواج المشاركة عند الساميين كلمة « كنة » ومعناها في العربية امرأة الابن أو الاخ ولكنها تستعمل كذلك للدلالة على زوج الرجل نفسه وكذلك كلمة « كلة » ومعناها في العبرية الزوجة أو زوجة الابن ومعناها في الآرامية العروس أو زوجة الأخ . وهو يرى أن ورود الكلمة الواحدة بهذه المعاني الثلاثة المختلفة لا يمكن تفسيره بسهولة إلا بأنه بقية من بقايا زمن كانت فيه زوجة الرجل هي كذلك زوجة أخيه وابنه (١) .

سادساً : ماورد في القرآن من إشارة الى أوابد العرب في الزواج . فقد كان

(١) Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, p. 136.

الزواج بالميراث شائعاً عندهم وكانوا يكرهون عليه النساء ويعضلوهن حتى نهوا عن فعل ذلك بقوله تعالى « لايجل لكم أن تراثوا النساء كرها ولا تعضلوهن ». وكانوا ينكحون ما نكح آبؤهم من النساء حتى حرم عليهم ذلك « إلا ما قد سلف » ومن ثم نرى أن عادة الزواج بالميراث وأن يخلف الرجل أباه أو أخاه على امرأته كانت شائعة كذلك عند العرب في الجاهلية إلى أن جاء الاسلام . وهي عادة سامية قديمة وقد أفضنا في الحديث عنها في موضع آخر . ويرى ماك لنان و ربرتسن سمث أن وجود هذه العادة إنما هو بقية من بقايا زواج المشاركة الأخرى عند العرب والساميين . وقد بينا فساد هذا الرأي في حديثنا على الزواج بالميراث

سابعاً - ويرى بعض العلماء أن الزواج الشائع بين عرب النيل الأبيض المعروفين بالحسنية هو بقية من زواج المشاركة غير الأخرى أى من الطراز الشائع بين قبائل نيار بجزيرة ملبار فبين هؤلاء العرب لا يكون اختلاط الرجل بامرأته أكثر من أربعة أيام فقط في الأسبوع . وفي خلال هذه الأيام الأربعة يجب على الزوجة أن تراعى حرمة الزواج وقواعد العفة . أما في الأيام الأخرى فهي حرة تلتقى من تحب من الرجال ولا يعترض الزوج على هذا لأنه يعد ذلك دليلاً على جمال امرأته وقدرتها على اجتذاب الرجال (١) .

على أننا نستطيع الرد على ذلك بأن هؤلاء العرب يعيشون بين قبائل إفريقية ولا نعلم على وجه التحقيق ما إذا كانت هذه العادة أصلية فيهم أم أنهم اقتبسوها من الإفريقيين .

Wilken, Matriarchaat, p. 24.; Spenser, Principles of (١) Sociology, vol. 1 p. 617.

ثامناً - ويبدو أن زواج المشاركة كان شائعاً في بابلونيا إلى نحو سنة ٢٨٠٠ ق م وكان يمارس في مدينة لاجش في الجنوب إلى أن أصدر « أورو كاجينا » Urukagina ملك هذه المدينة قانونه الإصلاحى المشهور الذى نص فيه على إبطال هذا الزواج . وما كان الملك ليقدم على ذلك لولا انتشار هذه العادة ومناهضتها وقتئذ للمستوى الأخلاقى العام .

على أن بارتون Barton قد أوضح لنا أنه كان يقطن في هذه المدينة ثلاثة أنواع مختلفة من الناس ومن المستحيل أن نعلم الآن من منهم كان يمارس هذه العادة أهم الساميون أم غيرهم من سكان المدينة الآخرين (١) .

والآن وقد استعرضنا الشواهد التى يصح أن يستدل بها على وجود زواج المشاركة بين الجماعات السامية وجب علينا أن نتساءل أكان هذا النوع من الزواج نظاماً عاماً متفشياً بين قدماء العرب وسائر الأمم السامية ؟ فإن لم يكن فكيف نفسر هذه الحالات الغريبة وبعضها يبدو ثابتاً تاريخياً ؟

أما عن الشطر الأول من هذا السؤال فجوابى على ذلك أن لا ريب فى أن زواج المشاركة ظل يمارس فى جزيرة العرب فى بعض صورهِ إلى ظهور الاسلام بدليل حديث عائشة ورواية سترابو ، على أننا يجب أن نقول أن ليس لدينا من الأدلة القاطعة ما يكفى للبرهنة على أن هذا كان نظاماً عاماً منتشراً فى جميع أنحاء الجزيرة العربية إذ ربما كان هذا النوع من الزواج مقصوراً على بعض القبائل ممن كانوا يمارسون وأد البنات فى جزيرة العرب أو ممن كانت لهم ظروف اقتصادية خاصة . وقد ذكرنا آنفاً أن علم الاجتماع الحديث قد أثبت أن وأد

(١) انظر Barton, The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad, 1929, p. 61, 87.

البنات كان من الأسباب التي ساعدت على انتشار زواج المشاركة عند بعض القبائل البدائية . ومن ثم يكون جوابنا على الشرط الثاني من هذا السؤال هو أن هذه الحالات التي وجدت في جزيرة العرب ربما كانت حالات استثنائية تعد من قبيل الشذوذ والخروج على قاعدة فردية الزواج في الجماعات الانسانية البدائية وعلى هذا لا يمكن أن تنهض دليلاً على إثبات زواج المشاركة كنظام عام شائع عند جميع العرب والساميين إذ يمكن تفسيرها بأحد أمرين .

الأول — قد تكون هذه الحالات بقية من نظام اجتماعي بدأى كان متفشياً بين قدماء الساميين في عصور ما قبل التاريخ وفي مهدهم الأصلي أى قبل انفصالهم عن إخوانهم الحاميين في شمال إفريقيا .

الثاني — وهو الراجح عندي أن عادة زواج المشاركة قد تكون دخيلة على العرب وأنها وردتهم إما من إفريقية وإما عن طريق الفرس زمن حكمهم جزيرة العرب . فنحن نعلم أن الفرس كانوا يمارسون نوعاً من الإباحة الجنسية في عهد الساسانيين قبل ظهور الاسلام وخاصة جماعة المانويين^(١) Manichaeans على أنه يحتمل من جهة أخرى أن تكون هذه العادة قد دخلت إلى جنوب الجزيرة من إفريقية وأن بعض قبائل الجنوب قد اقتبسوها من سكان العدو الغربية للبحر الأحمر . وشاهدنا على ذلك أن هذه العادة مازالت تمارس حتى الآن بين قبائل وهو ما أوجهه بشرق إفريقية . وفي هذا نجد تفسيراً مقنعاً لما أورده سترابو

على أنى بعد كثير من البحث والتنقيب أشك الآن كل الشك في صحة

رواية سترابو معتمداً في قولى هذا على ماورد فى نقوش جزيرة العرب نفسها .
 قتم مجموعة من هذه النقوش محفورة على ألواح من البرنز . وقد نشرت نصوص بعضها ضمن المجموعة الكبرى للنقوش السامية المسماة « كورپس انسكرپتيونم سميتيكارم ” Corpus Inscriptionum Semiticarum “ تحت رقم ٥٢٣ و ٥٣٢ و ٥٣٣ وفى سنة ١٩٣٣ نشر Ryckmans فى مجلة Revue Biblique نص نقشين آخرين موجودين الآن بمتحف بتروجراد بالروسيا .

وفى هذه النقوش نجد أصحابها يعلنون توبتهم من ذنوبهم وندمهم على « خطيئاتهم » أى على فسقهم وارتكابهم الفحشاء أو اتيانهم النساء فى الأشهر الحرم أو فى الأماكن المقدسة .

وفى أحدها نجد حرم بن توبن يرفع كفارته للآله « ذو السماوة » لخطيئته أى فسقه واقترابه من امرأة فى طمئنها . وفى نقش آخر نجد أخيه بنت توبن تستغفر لذنوبها لأنها « أخطأت » أى فسقت فى بيت الآله « ذو السماوة » وفى نقش ثالث نجد امرأة تهب نذرهما (وهو لوح من البرنز) لرب بيت الآله « سعيد » وتستغفره لخطيئتها (١)

ومن كل هذه النقوش يستنبط هومل أن استعمال كلمة « خطيئة » بمعنى الكفارة عن « الائم » قد وجد فى جنوب جزيرة العرب منذ الفترة المعينية أى منذ بدء الألف الأول قبل الميلاد وأن هذه الكلمة هى وغيرها من الاصطلاحات الدينية وقد وردت إلى العبرية من العربية الجنوبية (٢)

(١) انظر B. Gray, Sacrifice in the Old Testament p. 406.

Ancient Hebrew Tradition.

(٢) انظر هومل

وقد وردت كلمة « **חטאת** » بلفظها ومعناها في التوراة في الأصحاح الرابع من سفر اللاويين . وهي في الأصحاح الخامس عشر تدل على نوع معين مقصود من لفظ الخطيئة هو الخروج على القواعد المرعية في العلاقة الجنسية . وهي في العبرية تدل على الذنب نفسه « الخطيئة » وعلى الكفارة عن ذلك الذنب . ومن ثم نرى أن المعنى الأصلي لكلمة **חטאת** أو خطيئة هو الفسق .

وقد وجدنا نفس الشيء في النقوش الميعينية الشمالية التي نشرها Jaussen و Savingnac برقم ٢٨ و ٣٠ و ٣٢ في المجلد الثاني من كتابهما بعثة حفريّة في جزيرة العرب (١٩١٤) ففيها نجد أصحابها يقرون بفسقهم وفجورهم ويستغفرون لذنوبهم . وفي الحق إن مثل هذا الاعتراف بالفسق والتوبة منه والكفارة عنه ومثل هذا الاحساس الديني المرهف نحو الأمور الجنسية هو أمر فريد في بابه وليس معروفا في غير هذه النقوش في سائر العالم السامي .

ولعل من الطلّي أن نذكر بهذه المناسبة أن لفظ الخطيئة بالمعنى القديم قد ورد كذلك في القرآن الكريم على ما يبدو لي . وذلك في قوله تعالى « واستغفر لي » . فسياق القصة يدل على أن لفظ الخطيئة مستعمل هنا بالمعنى الأصلي الذي كان يقصد من هذه الكلمة قديما وهو الفسق . فكان العزيز يقول لزوجته « إنك كنت من الفاسقين » . وهي وإن لم تكن قد فسقت فعلا فما رادتها يوسف بقصد الفسق هو بمثابة اقرار الذنب نفسه .

ومهما يكن من أمر فما قدمنا آنفا يتضح لك ما يأتي : —

أولا : أن النقوش العربية الجنوبية تدل على أن عرب الجنوب كانوا يشعرون قديما بشعور ديني قوى نحو مراعاة قوانين الاختلاط الجنسي .

ثانياً : أنهم كانوا يعدون كل انحراف عن قواعد الاختلاط الجنسي أمراً إذاً
ينفرون منه نفوراً شديداً .

ثالثاً : أن الرجل منهم كان إذا ارتكب فاحشة أو انحرف عن الحدود
الموضوعة سارع الى التوبة والتكفير عن ذنبه وراح يسعى الى اقتناء لوح من
معدن ثمين كالبرنز ينقش فيه خطيئته ويعلن توبته .

والنتيجة التي يجب أن نصل إليها من كل هذا أنه لا يمكن مطلقاً فرض عموم
إباحية جنسية أو نظام من المشاركة الزوجية في جماعة هذا موقفها من الأمور
الجنسية ، وعلى هذا فقول سترابو بذيوع زواج المشاركة عند عرب الجنوب
هو في نظري قول مردود لا تؤيده الحقائق التاريخية . بل إنى أذهب إلى بعد
من هذا فأقول إن علم سترابو بمجزية العرب كان علماً ناقصاً وأنه جمع
معلوماته عن جزيرة العرب من قصص التجار والمغامرين ومعين سبقه من كتاب
الأغريق وأدجها في كتابه الجغرافيا^(١) والدليل على أن علمه بمجزية العرب لم
يكن عن خبرة شخصية أن أسفاره لم تذهب به إلى جزيرة العرب . وكل ما فعل
أن وصف أجزاءها الصحراوية وأنها لا ماء فيها . ولعله أراد بذلك أن يبرر
هزيمة Aelious Gallus لأنه كان صديقه على ما يقال^(٢) .

(١) Translated into English by H. C. Hamilton and W. F. Falener, London, 1854.

(٢) Kiernan, The unvieling of Arabia. 1937, p. 28 ff.

(٤)

الزواج بالأسر

MARRIAGE BY CAPTURE

كانت عادة أسر النساء بالحرب والغزوات شائعة عند الشعوب البدائية غير المتحضرة وهي لا تزال منتشرة في كثير من جهات الدنيا ولا تزال آثارها باقية في حفلات الزواج عند كثير من القبائل المتأخرة . ففي طسمانيا نجد عادة اختطاف النساء قسراً من قبائل معادية أو أجنبية هي عادة شائعة جداً . وهي كذلك موجودة في بعض صورها في جزائر فيجي وغينيا الجديدة وبين بعض القبائل الهندية وبين العرب والتتار وغيرهم من سكان آسيا الوسطى كما توجد كذلك في روسيا الأوروبية . (١)

فبين قبائل الأروكانا يعتبر اختطاف العروس بالقوة المصطنعة جزءاً هاماً من شعائر الزواج . وفي بعض القبائل الهندية نجد الزوج بعد إعداد كل معدات العرس يعمد الى اختطاف عروسه والفرار بها بينما يتبعه أقاربها وصويجباتها من النساء خاصة وهن يتصنعن محاولة انقاذاها . ويجب الانحطاط بين الزواج بالأسر والزواج بالهرب أو الفرار والفرق الجوهرى بينهما أن الأول - كما يقول هوت Howitt - ينفذ قسراً ورغم إرادة المرأة والثانى ينفذ برغبة منها وعن تراض .

ويظن وستر مارك Westermarck (٢) أن الزواج بالأسر لابد أن كان

Westermarck, p. 385.

(١) انظر -

Ibid, p. 547.

(٢)

شائعاً جداً في المرحلة الأولى من التطور الاجتماعي عندما قويت أواصر الأسرة وغدا الرجل يعيش في جماعة صغيرة من ذوى قرابه ولم يكن قد خطر بعد بباله الزواج بالتبادل أو الشراء وأنها ترجع الى كراهية الزوج من الأهل وذوى القرى. ويرى ماك لنان Mc Lennan أن هذا النوع من الزواج إنما جاء نتيجة النظام الذى دعاه باسم exogamy أى الزواج الخارجى . وهو يقول إن هذا النظام يحتم على كل فرد من أفراد القبيلة أن يبحث عن زوجة له خارج قبيلته وأننا «أينما وجدنا نظام الزواج الخارجى exogamy وجدنا بعد البحث والاستقصاء نظام الزواج بالأسر»^(١) أى أنه يرى أن نظام الزواج بالأسر متصل اتصالاً وثيقاً بنظام الزواج الخارجى . لكن هذا خطأ فاحش . فقد برهن تيلر Tylor على فساد هذا الرأى بالاحصاء^(٢) . ويقول رفرز Rivers إن خطأ ماك لنان فى فرضه هذا إنما يرجع الى أنه أخطأ فى تعريف كلمة exogamy مع أنه هو واضع هذا الاصطلاح^(٣) والحق أن علماء الاجتماع المحدثين ينعون على أصحاب المدرسة القديمة اغراقهم فى وصف أهمية هذه العادة . ويرى «لوى» أنهم بالغوا فى تفسير مظاهرها وأنها لا تستحق كل هذا القدر من العناية إذ هى ذات أهمية ضئيلة.^(٤) ويقول رفرز Rivers إن عادة أسر النساء من قبائل أخرى هى عادة لاتزال موجودة ولكنها فى رأى رفرز لا تلعب دوراً هاماً فى تقرير شكل النظام الاجتماعى أو تقرير هيئة شعائر الزواج . ويرى لوى Lowie ما رآه هوبهوس Hobhouse من قبل وهو أن ممارسة عادة الأسر الآن إنما ترمز الى الملكية

Mc Lennan, Studies in Ancient History, p. 74. (١)

I. B. Tylor, J. A. Ins. vol. XViii p. 265, (٢)

Rivers, p. 46. (٣)

Lowie, Primitive Society, P.22 (٤)

فقط وليس من الضروري أن تكون بقية من أسر حقيقي إذ قد تكون مجرد تبرير قانوني لعادة تمارس فعلا . » (١)

ومهما يكن من أمر فقد وجدت هذه العادة عند كثير من الشعوب القديمة فقد اعتبرتها قوانين « مانو » إحدى الأنواع الشرعية الثمانية من عقد الزواج . وكانت شائعة عند الأغريق في وقت من الأوقات . واحتفظ الاسبارطيون بها كرمز لعقد الزواج . (٢)

وقد كان الزواج بالأسر شائعاً عند الساميين . والشعر الجاهلي حافل بأخبار السبي في الغزوات . فقد كان السبي قديماً أحد الأغراض الرئيسية من الحروب والغارات وكانوا يطلقون على المرأة المأخوذة في السبي اسم النزيعة وهي التي انتزعت من أهلها وفصلت عنهم والنزيع ولد الأسيرة . وقد بلغ من كثرة السبي في الحروب التي كانت تستعر اظاها بين القبائل المختلفة أن قامت سوق منظمة في مكة لبيع السبي بيع العبيد .

ويبدو أن مكة كانت سوقاً للرقيق منذ القديم وقد ظلت كذلك ولا ريب إلى عهد قريب . فكان يباع في كل عام نحو خمسة آلاف ممن كانوا يجلبون إليها من الهند وجزائر الهند الشرقية وإفريقية (٣) . وكان عدد منهم يجلب إليها كذلك من اليمن وأحياناً من جهات آسيا الصغرى ولكن كان معظمهم من رقيق مكة . (٤)

(١) Hobhouse, *Morals in Evolution*, pp. 153, 158.

(٢) Westermarck, p. 386

(٣) أنظر تقرير اتحاد عصبة الأمم في جريدة التيمز اللندنية بتاريخ ٨ مارس سنة ١٩٢٩

(٤) E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, Vol. II p. 93 ff.

وفي المعاهدة التي عقدت في مايو سنة ١٩٢٧ بين المملكة العربية السعودية والحكومة البريطانية نصت المادة السابعة على مصادرة تجارة الرقيق في جزيرة العرب . وكان العرب قديماً يسترقون أبناء جلدتهم في الحروب ^(١) وكانوا يسترقونهم حتى في الميسر (القمار) ^(٢)

فلما جاء الاسلام أطلق حرية الرجال ولم يبيع سبي المسلمين ولا استرقاق العرب بل جاء بنظرية الحرية الشخصية وأن الرجال أحرار « إلا من يعترف أنه عبد أو من يشهد شاهد عدل أنه عبد » ^(٣)

وقد حدث بعد هزيمة هوازن أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم برد الأسرى إلى أهليهم فامتنع من ذلك بنو تميم وغيرهم ممن قاتلوا مع الرسول في يوم حنين فقال رسول الله كل من تمسك بحقه من السبي فله ست فرائض من أول شيء نصيبه ^(٤)

وكان مثل هذا يقع في الجاهلية أيضاً فكان بعضهم يرفض التخلي عن السبي إلا بعوض كما حدث عند ما أراد قيس بن زهير أن يرد ما أصاب من بني يربوع وينصرف عنهم راجعاً « فلما رأى ذلك أصحاب قيس قالوا لانصالحك أبداً أصبنا مائة من الأبل وامرأتين فعمدت إلى غنيمتنا فجعلتها في فرس لك

(١) انظر الأغاني ج ١١ ص ٧٩ وما يليها .

(٢) انظر قصة أبي لهب وابن هشام في الأغاني ج ٣ ص ١٠٠ .

(٣) انظر كتاب « من لا يحضره الفقيه » للقمي ، مخطوط بالمتحف البريطاني رقم

١٩٣٥٨ ورقة ٤٥ وانظر ايضا Levy, Sociology of Islam, vol. I, p. 108 ff.

(٤) انظر تاريخ الكامل لابن الأثير ج أول ص ١١٢ .

تذهب به دوننا . فعظم في ذلك الشر بينهم حتى اشترى منهم غنيمةهم بمائة من الأبل « (١) »

ومن ثم ترى أن الأسرى في الجاهلية كانوا يعتبرون ملكاً لليمين وهي عادة أباحها الرسول ولكنه سعى إلى تعديلها وتهذيب حواشيها ، فكانت الأسيرة بمجرد أن يظهر حملها لا يجوز بيعها ولا اقتداؤها بما لها (٢) . وكان ولدها يولد حراً وكان يرث أباه على النقيض من الجاهلية فقد كانوا لا يورثون الهجين (٣)

ولا تزال عادة الأسر المصطنع موجودة بين بدو شبه جزيرة سيناء . ولعل « زفة » العروس التي لا تزال موجودة عند كثير من الأمم هي بقية من مهرجان الفتيان وهم عائدون بالسبي من الوقائع والحروب .

وقد أسهب هوارد Howard (٤) في وصف عادة الزواج بالأسر عند بدو سيناء ويرى أنها تشبه تلك الموجودة عند كثير من الأمم البدائية .

وقد تغلغت عادة الزواج بالأسر في حياة الساميين إلى حد كبير . وهذا أمر طبيعي فقد كانت حياتهم في أقدم العصور حياة كفاح ونضال وكر وفر وسطو وغارات وحروب وغزوات . فلما ركنوا إلى الدعة والاستقرار وعرفوا ما للمرأة من قيمة اقتصادية بدأوا يحسنون معاملتها ويضعون الحدود والقوانين ولكنهم فرقوا في ذلك بين الحرية ومملكة اليمين . وقد كان نظام الإماء شائعاً كذلك عند البابليين . ففي القوانين البابلية نجد نوعين من الإماء يطلق على أحدهما اسم

(١) نقائض جرير والفرزدق طبعة ليدن ص ٨٥ .

(٢) شرح الموطأ ج ٢ ص ٨٧ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٩٦ .

(٤) انظر Howard, History of Matrimonial Institutions, 1904, pp. 165-166.

« Amatum » « آمنم » والميم الأخيرة للتونين . ويطلق على النوع الثانى اسم « Sugitum » « شجيتم » والميم الأخيرة هى أيضاً للتونين . وعلى هذا فالكلمتان تضارعان فى العربية كلمتى « أمة » و « شجية » . والفرق بينهما فى البابلية أن « الأمة » هى الجارية التى كانت تختارها الزوجة العاقر لبعولها لكى يرزق منها أولاداً كما فعلت سارة بآبراهيم . فهى لعقمها اختارت له أمة مصرية ولدت له اسماعيل وذلك جرياً على عادة البابليين .

وكان مقام الأمة فى الجمعية البابلية ^(١) والجمعيات السامية على العموم أخط من مقام الزوجة فقد كانت الأمة تعد فى مرتبة العبيد ^(٢) وكان يجب عليها أن تطيع زوجة سيدها فإن عصنها حلّ بها عقاب شديد ^(٣) . وكان ولد الأمة لا يرث أباه إلا إذا اعترف به الأب أمام شاهد من الشهود ولو بمجرد الإشارة . وكذلك كانت العادة عند العرب . فقد كانوا فى الجاهلية لا يورثون الهجين

أما النوع الثانى من الإماء فكان يطلق عليه اسم « Sugitum » . وهذه الكلمة مشتقة من الأصل البابلى SU. GE. Tum. « شو. جى. تم . » . والمقطع الأخير هو تاء التانيث وميم التنوين وعندى أن هذا الأصل البابلى يضارع الأصل العربى « شجا » إذ كلاهما أصل سامى . ومن ثم فكلمة Sugitum تمت فى بنائها الى الأصل العربى « شجا » ومعناها فى العربية الغلبة

Code Hammurabi, Sec. 145.

(١) انظر

وانظر ايضا سفر الخروج اصحاح ٢٠ الايات ١٠ ، ١٧ ، واصحاح ٢١ آية ٢٦

وسفر اللاويين اصحاح ٢٥

(٢) انظر سفر التكوين اصحاح ١٢ آية ١٦ واصحاح ٢٠ آية ١٤ . وسفر الملوك

الثانى اصحاح ٥ آية ٢٦

(٣) انظر تشريع حمورابى الفقرة ١٤٦ — ١٤٧

والقهر والحزن . أما في البابلية فعناها الأسيرة . والعلاقة ظاهرة بين المعنيين وهي لا تحتاج إلى شرح أو تفسير . فالأسر كان مصحوباً ولا ريب بالحزن والبكاء والعيول إما لمفارقة الديار والأصحاب وإما لفقد الأهل والأحباب حتى كان من عادة بعض الساميين أن يمهّلوا الأسيرة شهراً تنذب فيه أهلها فإذا مضت هذه العدة حل لأسرها الدخول بها^(١) .

ويرى كثير من العلماء أن طبقة الإماء المعروفة عند البابليين باسم Sugituna تضارع الطبقة المعروفة عند الآشوريين باسم Esirtu أى الأسيرة وقد ذكر فيجن Feigin^(٢) أنه قد ورد في الوثائق الأكادية (البابلية) عدة كلمات مختلفة استعملتها الجماعات السامية للدلالة على معنى السبي .

وكانت المرأة السبي تدعى في الآشورية باسم Esirtu وهي كلمة مشتقة من الأصل الآشورى Esiru « أسر » ومعناها الاحاطة أو الحبس وتستعمل بكثرة في المعنى الأخير وقد ورد الأصل بهذا المعنى في العبرية في مادة « ٦٥٨ » وفي العربية في مادة « أسر » .

وقد كان الزواج بالأسر شائعاً كذلك عند الآشوريين وعقدت له القوانين الآشورية فصلاً خاصاً . فقد نصت المادة ٤١^(٣) على أن الرجل أن يتزوج بأسيرته Esirtu فإذا فعل ارتفع مقام الأسيرة إلى مقام الزوجة وأصبحت تعرف باسم Assatu « أشاتو »

(١) انظر سفر التثنية اصحاح ٢١ الايات ١٢ ، ١٣

(٢) انظر Feigin, The Captives in Cuneiform Inscriptions, (٢) (AJSL) 1934, pp. 242 - 243.

(٣) Driver and Miles, The Assyrian Laws, 127 - 128.: (٣) Middle Assyrian Law, Sec. 41.

وكان على الرجل إذا أراد أن يتزوج من أسيرته أن يحضرها مقنعة الوجه أمام خمسة أو ستة من الشهود وتم يعلن أنها زوجته . فإن رزق منها بعد ذلك أولاداً فلا حق لهم في الميراث إلا إذا لم يكن له أولاد من امرأة حرة وقد كان الزواج بالأسر شائعاً كذلك عند الاسرائيليين وقد بينت التوراة حدوده في الاصحاح الحادى والعشرين من سفرالتثنية (١) . فكان على الاسرائيلى إن أراد الزواج باحدى نساء السبى أن يلاحظ القواعد الآتية :-

أولاً - تصبح السبى زوجة شرعية عند حلق شعرها وقص أظافرها وخلع ملابس الأسر بعد أن يكون قد انقضى عليها شهر تندب فيه أهلها .

ثانياً - إن لم ترق في عين الزوج بعد الدخول بها وجب عليه أن يسرحها ولا يجوز له بيعها فإن سرحها وخرجت من بيته أصبحت حرة تذهب حيث تشاء وسقط كل حق له عليها .

ومن ثم نرى أن هذا التشريع كان يرمى في الحقيقة إلى تحسين حال السبايا وتخفيف وطأة الأسر عنهن . ولعله تشريع جاء متأخراً في عصور التاريخ ولعله أحدث عهداً من القوانين السامية السابقة (٢) . على أننا يجب أن نلاحظ هنا أن هذا القانون لم يطبق على الكنعانيين وذلك لأنه كان محرماً على الاسرائيليين أن يصاهروا الكنعانيين (٣) .

ومهما يكن من أمر فهذا التشريع يحمل طابع الصحراء ونكاد نتنسم فيه

(١) سفر التثنية اصحاح ٢١ الآيات ١٠ إلى ١٤ .

(٢) Neufeld, The Ancient Hebrew Marriage Laws, P. 78.

(٣) انظر سفر التثنية الاصحاح السابع الآية اثنا عشرة .

روح الفروسية والحرية العربية . ولعل بعض القبائل الاسرائيلية قد نقلته معها قبل نزوحها من جزيرة العرب .

وعلى الرغم من أن التشريع الاسرائيلي كان يرمى الى تحسين حال السبي فقد ظلت أحط مقاما من غيرها من الزوجات من الوجهتين الاجتماعية والقانونية (١) . وقد ذكرنا آنفا أن زواج السبي كان شائعاً في جزيرة العرب الى أن ظهر الاسلام فطهره من كثير من أدرانته وأصلح من شأنه وجعل الأسيرة أحسن حالا من ذى قبل .

على أن الزواج بالأسر في جزيرة العرب قديماً لم يكن معناه إذلال المرأة أو استعبادها بل يبدو أنه كان نوعاً مرغوباً فيه كل الرغبة . لأنه ضرب من الفروسية ولأنه لا مهر فيه فقد كفاهم السيف دفع مهر أو ثمن ، ولأن العرب كانوا يعتقدون أن أبناء السبايا من خيرة الفتيان . وذلك واضح من قول حاتم الطائي (٢)

وما انكحونا طائعين بناتهم ولكننا خطبناها بأسيا فقسرا
فما زادها فينا السباء مذلة ولا كلفت خبزاً ولا طبخت قدراً
ولكننا خلطناها بخير نسائنا فيجاءت بهم بيضا وجوههم زهراً
وكأن ترى فينا من ابن سبية إذا لقي الأبطال يطعنهم شزراً
ويأخذ رايات الطعان بكفه فيوردها بيضا ويصدرها حمرا

(١) Bertholet, A History of Hebrew Civilization, P. 158

(٢) المقد الفريد جزء ٣ ص ٢٩٧

لاجل الزواج بالسبي في جزيرة العرب أنظر ما يأتي : -

Kinship, pp. 89-90, 98-99.

Lichtenstadter, Women in the Aiyam al-'Arab, pp. 25 ff., 34 ff.

Burckhardt, Notes etc., pp. 65, 154, 158-159.

الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار

MARRIAGE BY EXCHANGE

الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار هو أبسط أنواع الشراء . ويرى علماء الاجتماع المحدثون أن أساس الزواج بالتبادل هو أن القبائل البدائية كانت تنظر الى الزواج كنظام مدنى لا دينى وكانوا يعتبرون عقد الزواج كرباط بين الأسر لا بين الأفراد^(١). فالقناة فى نظر أهلها هى رأس مال للأسرة ولهذا كانت تعامل معاملة المتاع الذى يباع ويشترى فيجب أن يتم عليها التراضى بالايجاب والقبول ولا يمكن أن يتخلوا عنها دون أن يأخذوا عن ذلك عوضاً كافياً .

والطراز الشائع من هذا الزواج هو أن يزوج الرجل ابنته أو أخته على أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته . ويقول « رفرز » إن هذا الطراز قد يوجد جنباً إلى جنب مع الزواج بالشراء ودفع الثمن ونحن إن أمعنا النظر فى هذا النوع من الزواج وجدنا أنه قائم على مبدأ المبادلة وإعطاء شىء نظير أخذ شىء آخر يعادله فى القيمة . وما المبادلة فى الحقيقة إلا نوع بدائى من البيع والشراء .

ولا يزال زواج المبادلة شائعاً عند القبائل الاسترالية ولكنه نادر أو معدوم فى جهات ميلانيزيا .

وقد كان هذا النوع من الزواج موجوداً عند الأمم السامية قديماً وكان العرب

يمارسونه في الجاهلية الى أن حرمه الاسلام . فقد ورد في البخارى « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن زواج الشغار . والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته لاصداق بينهما » . ووجه النهى هنا هو عدم دفع الصداق . وهى نقطة هامة سأوفىها حقها من الشرح فى مكان آخر إن شاء الله . وحسبى أن أبين هنا الفرق بين المهر والصداق . فالمهر فى الأصل كان العوض (الثمن) الذى يدفع لأهل المرأة . أما الصداق فالعوض الذى يدفعه الرجل للزوجة . وقد كان زواج الشغار موجوداً كذلك عند الكنعانيين كما يؤخذ ذلك من سفر التكوين (إصحاح ٣٤ آية ٨ - ٩) . وليس لدينا ما يدل على أنه وجد عند العبرانيين .

(٦)

الزواج بالشراء

MARRIAGE BY PURCHASE

الزواج بالشراء هو أكثر أنواع العوض انتشارا إذا قورن بزواج التبادل ولهذا النوع صور عديدة تختلف باختلاف الأماكن والشعوب. ففي بعض الجهات تعامل المرأة معاملة السلعة تماما . فقد تنقل من يد إلى يد وقد ترهن وفاء لدين وقد تورث كما يورث المتاع . وفي جهات أخرى نجد أن لم يبق من زواج الشراء إلا « المهر » فقط . فقد تحمل المرأة إلى زوجها من الهدايا أو المال ما يضارع الثمن الذي دفعه لأهلها أو ما يرجح ذلك .

ولنبداً أولاً بزواج الشراء بالمعنى الدقيق من هذه العبارة فنقول .

في قبيلة كرجيز Kargis وهي قبيلة تركية مسلمة تقطن في الجنوب الغربي من سيبيريا نجد الرجل يبدأ في خطبة فتاة لابنه وهو لا يزال في سن العاشرة ثم يشرع في جمع ثمن العروس ويبلغ هذا الثمن عادة أكثر من ثمانين رأساً من الأغنام قد تدفع نجوماً وأقساطاً لأهل العروس . فإذا دفع أكثره سمح للفتى بأن يزور خطيبته . ويعقد الزواج متى تم دفع الثمن كاملاً . ومن أجل ارتفاع الثمن يندر الطلاق في هذه القبيلة كما يندر الزواج بأكثر من واحدة . وفي هذه الحالة تعتبر المرأة ملكاً لزوجها وتفقد كل اتصال بأسرتها .^(١)

وبين قبيلة « هو » بأفريقية الغربية قد يخطب الرجل ابنة بعض الناس حتى قبل ميلادها . فإذا قبل الأبوان حمل اليها هدية أولاً ثم يدفع في كل شهر مقدارا معيناً من الاصداف أو المحار ويساعدهما في الزراعة وغيرها من الأعمال فإذا بلغت البنت سن المراهقة زفت إلى زوجها . والمرأة هنا ملك للرجل ما في ذلك شك . فله أن يرهنها لدائنه إذا شاء ويرثها أخوته من بعده بينما تحرم هي من ميراثه . وليس كل زواج بالشراء معناه ملكية الزوجة بالكلية . فهذا خطأ شائع وقع فيه بعض العلماء حتى العلامة ربرتسن سمى . فبين قبائل البابوان Parpaan بغينيا الجديدة ليس للرجل على المرأة إلا حقوق المحالطة الجنسية فقط فهي ليست ملكاً له وهو لا يرثها بل هي التي ترثه وليس له حقوق الأبوة على أولاده بل هم يعدون ملكاً لها ولأهلها وعليه أن يقوم ببعض الأعمال المنزلية نظير ما تؤديه الزوجة من خدمات . (١)

وكان نظام الزواج بالشراء شائعاً عند الساميين قديماً . وكانوا يطلقون على الثمن الذي يدفع نظير إقتناء الزوجة ٦٦٦٥ بالعبرية وبالسريانية والمهر بالعربية . وكان المهر يدفع في الأصل لأبى الزوجة وذلك لأن الساميين القدماء كانوا ككل القبائل البدائية الأخرى ينظرون إلى الفتاة كسلعة قيمة تضيف في مال أبيها ومن أجل هذا كان العرب في الجاهلية يسمونها النافجة وكانوا يحيمون الرجل إذا رزق ابنة بقولهم « هنيئاً لك النافجة » . وفي القاموس « النافجة » البنت لأنها تعظم مال أبيها بمهرها .

وكانوا يكرهون تزويج بناتهم في قبيلة أجنبية ولم يكن يغريهم على ذلك إلا ارتفاع ثمن الشراء (أى كثرة المهر) ^(١) . ونجد صدى هذا في قصة صعصعة بن معاوية عند ما جاء الى عامر بن الظرب يطلب الزواج من ابنته فقال عامر « أتيتنى تشتري منى كبدى فارحم ولدى قبلك أو رد ذلك والحسيب كف الحسيب والزوج الصالح ابن بعد أب وقد أنكحتك خشية أن لا أجدمثلك ^(٢) » وكان الثمن يختلف باختلاف مقام الرجل ومكانته في قبيلته . فرغم أن العرب كانوا ديمقراطيين الى أقصى حدود الديمقراطية كانوا مع هذا لشدة غيبتهم على بناتهم لا يزوجنهن إلا لمن يحسن الثمن وسموا ذلك الكفاءة وعدوا من الشرف الا تعطى المرأة إلا للكفاء حتى قال قيس بن زهير للنمر « إن لم تجدوا الأكفاء لبناتكم فخير أزواجهن القبور » ^(٣)

وكان يحيى ابن أبى حفصة يهوديا أسلم على يد عثمان ابن عفان فكثر ماله وتزوج خولة بنت مقاتل بن قيس بن عاصم ونقدها خمسين ألفا فعيه بعضهم فقال برد عليه

وما تركت خمسون ألفا لقائل عليك فلا تحفل بمقالة لائم
فإن قلت زوجت مولى فقد مضت به سنة قبلى وحب الدرهم ^(٤)

وقد ظل زواج المهر أى الشراء شائعا في الجاهلية الى قبيل ظهور الاسلام فأبدل بالصداق . والصداق هو الهبة التى تعطى للمرأة نفسها أما المهر فكان فى

(١) انظر العقد الفريد ج ٣ ص ٢٩٨

(٢) انظر العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

(٣) » » » ج ٣ ص ٢٧٣

(٤) » » » ج ٣ ص ٢٨٨ . وانظر أيضا قصة المبرد فى الكامل ج أول ص ٢٨١ طبعة أوروبا .

الأصل المال أو الثمن الذى يعطى لوالد المرأة أو أهلها عوضاً لهم عن فقدها وذهابها إلى عشيرة زوجها . لكن هذا الفرق قد اختفى فى الاسلام وغدت الكلمتان من قبيل المترادفات .

ويرى ربرتنس سمث أن الصداق كان يدل فى الأصل على نوع آخر من الزواج يعرف باسم زواج الصديقة . وهو اسم كان يطلقه العرب على المرأة التى يزورها زوجها من وقت لآخر . ويبدو أن المرأة فى هذا الزواج هى التى كانت تزوج نفسها من الرجل عن حرية وطيب خاطر وهى التى كانت تطلقه متى شاءت وكانت المرأة تدعى بالصديقة والزوج بالصديق والهبة التى يحملها اليها بالصداق . (١)

وكان زواج الصديقة موجوداً كذلك عند الاسرائيليين وهو يطلق على المرأة التى تعيش هى وأولادها بين عشيرتها ويزورها الزوج متى أراد (٢) . وهذا النوع من الزواج يفسر لنا كثيراً مما ورد فى أشعار العرب من تلميحات من أمثال ماورد فى شعر امرئ القيس وليبدو عمرو بن أم كلثوم وعنترة والحارث وغيرهم من الشعراء . وواضح أن هؤلاء الشعراء كانوا من غير القبائل التى كانت تعيش فيها نساءهم وأنهم كانوا أحياناً يزورونهن خفية إما لفار بين القبائل وإما لعدم رضى أقربائهم ، متعرضين بذلك لأنواع الأخطار . وكثيراً ما كان الزواج فى مثل هذه الحالة مؤقتاً ينتهى متى شاءت المرأة أو فى حال ما إذا رحلت مع قبيلتها بفترة

Smith, Kinship, p. 76.

Pedersen, Israel, p. 50 ff.

(١) انظر

(٢) انظر

وخلفت الزوج يندب الدمن والأطلال . ويرى بعض العلماء فى هذا النوع من الزواج بقية من نظام الأمومة

ومن ثم نرى الفرق بين الصداق والمهر . فالصداق هو هبة الرجل للمرأة نفسها ولا يتضمن ملكية أو سيادة لأنها وإياه على قدم المساواة . وأما المهر فكان فى الأصل الثمن الذى يدفعه الرجل لأهل المرأة تعويضا لهم عن فقدها وخسارتها .

ويرى ربرتسن سمث أن المهر هو ثمن الشراء فعلا وأن هذا النوع من الزواج يدل على السيادة المطلقة فيه تفقد المرأة حقها فى الطلاق وفيه تهجر المرأة قبيلتها وتتبع زوجها الى داره وقبيلته . ويقترح ربرتسن سمث أن يطلق على هذا النوع اسم زواج «البعولة» ^(١) أو «زواج السيادة» وتدعى المرأة بعله أى المرأة الخاصة التى صارت الى حوزة الرجل وملكته . ويبدو أن هذا المعنى ظل ملحوظا كذلك عند العرب الى ظهور الاسلام فقد أورد المبرد حديث عائشة أنها قالت « إنما النكاح رق فلينظر امرؤ من يرق كرىمته »

وقد علق المبرد على ذلك فقال « وعلى هذا جاءت اللغة فقالوا كنا فى أملاك فلان وفى ملك فلان وملكة فلانة . ويقول الرجل ملكت المرأة وأملكنيها وليها ، ومن ذلك أن يمين الطلاق إذا وقع فيها حنث إنما يكون محلها محل الاقرار بترك ما كان يملكه كالعتاق . وقال رسول الله أوصيكم بالنساء فانهم عندكم عوان أى أسيرات ويقال عنى فلان فى بنى فلان إذا قام فيهم أسيرا » ^(٢) ومهما يكن من أمر قم من علماء الاسرائيليات من ينكر أن الزواج العبرى

Smith, p. 75.

(١) انظر

(٢) انظر الكامل للمبرد جزء اول ص ٢٨ طبعة أوروبا .

القديم كان قائماً على أساس فكرة الشراء وهم من أجل ذلك يحددون بالسكلية رأى سمث في أن المهر كان ثمن الشراء فعلاً ولهم في ذلك نظريات وآراء مختلفة فيرى ابرهارتر Eberharter أن المهر لم يكن إلا تعويضاً للأب عن حقوقه التي كانت له على ابنته ثم نقلت إلى الزوج من بعد ذلك . ويرى « دريفر » Driver و « ميلز » Miles أن المهر إن لم يكن مجرد هدية اقتضتها العادة والعرف فلا يعدو أن كان في الأصل محض ثمن يدفع للأب نظير تخليه عن ابنته لرجل يود أن يلد منها أولاداً » وأن هذا الثمن لا يمثل الا حق الرجل على المرأة في أن تلد له أولاداً لا ثمن المرأة ذاتها (١)

وقد انتقد الاستاذ بروز Burrows (٢) هذا الرأي على أساس أن المهر قد أ كسب الزوج حقاً أكثر من مجرد جعل المرأة أما لأولاده بديل أن التوراة لم تشترط رد المهر للزوج ولا طلاق المرأة في حال ظهور عقمها بل الأمر على النقيض من ذلك فقد ورد في التوراة حالات تدل على أن عقم المرأة لم يفقدها حب زوجها .

والراجح أن المهر يمثل أمرين هامين عند العبرانيين (٣)

(١) تعويض الأب أو الأهل عن فقد خدمات ابنتهم

(٢) أنه بمثابة جُعل يدفع نظير سلامة العين

وفي الحق أن ليس في هذا ما يناقض نظرية الزواج بالشراء إذ الفكرة

(١) انظر Driver and Miles, Assyrian Laws, 145. 155-161.

(٢) انظر Burrows, The Basis of Israelite Marriage, pp. 53-56.

(٣) قارن Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 98.

الاساسية في البيع والشراء أن يأخذ المرء شيئاً ذا قيمة في نظره ويدفع عنه ثمناً يعرض به صاحب الشيء عن فقده . أما من حيث سلامه العين فالفتاة معتبرة هنا كالسلعة المشتراه التي إن ظهر فيها عيب جاز للمشتري (وهو الزوج في هذه الحالة) أن يردّها للبائع وهو الأب أو أهل بيت العروس . ومن ثم كانت العذارة شرطاً هاماً في صحة الزواج عند الاسرائيليين ونصت التوراة على أنه إذا ظهر فقد العذارة حق للزوج أن يرد الفتاة إلى أبيها ، وفي هذه الحالة كان الثمن يرد إلى الزوج يقيناً أما الفتاة فكانت ترجم بالحجارة أمام رجال مدينتها ^(١) وكان مهر الثيب يختلف بطبيعة الحال عن مهر البكر فقد ورد في التلمود أن الثمن الذي يدفع للأيم أو المطلقة نصف ذلك الذي يدفع « للبنتول » أي العذراء .

وقد وجدنا في العصور المتأخرة أن المهر قد شرع يفقد كثيراً من قيمته الحقيقية ومغزاه الأصلي حتى صار يمرور الزمن مجرد رمز من الرموز ^(٢)

وقد حار العلماء في تتبع الأصل في كلمة מָהֳרָה « مهر » ويبدو أنها من الكلمات القديمة التي ضاع أصل اشتقاقها وقد حاول بعضهم إرجاعها إلى الأصل الاكادي Ma'aru بمعنى أرسل أو وجه و Tamartu بمعنى العطية أو الهبة وحاول آخرون اشتقاقها من الأصل الاكادي Mhr و Mahiru بمعنى المقابل أو العوض . ولعل الأفضل أن نفرض وجود أصليين مختلفين أحدهما Mhr والثاني Mhr

(١) سفر التثنية اصحاح ٢٢ آية ٢٠-٢١

(٢) انظر Epstein, The Jewish Marriage Contract, pp. 63 - 67.

ومهما يكن من أمر فالى جانب المهر كان يوجد ثلاثة أنواع أخرى من العوض عند العبرانيين .

النوع الأول . يدعى שלוחים أو شلوخيم « وهو هدية الرجل لابنته عند تركها منزله إلى بيت العروس .

والكلمة مشتقة من الفعل العبرى שלח « شلح أو شلخ » بمعنى أرسل ويقابله في العربية « سرح أو سلخ » بمعنى انفصل ومن ثم يكون معنى «شلوخيم» الهدية التي تعطى للفتاة عند تسريحها وانسلاخها من بيت أبيها .

. ويبدو أن كان النرض من «الشلوخيم» هو تعويض البنت عن نصيب في مال أبيها إذ يؤخذ من سفر العدد أن الفتاة التي كان يموت أبوها قبل زواجها وأخذها « الشلوخيم » كان يحق لها أن تطالب بنصيب في مال أبيها (١) .

ويقابل « الشلوخيم » عند العبرانيين هدية الزواج التي كانت تدعى عند البابليين « Shirkum » «شركتم» وعند الآشوريين Shirk «شركو» وهي الهدية التي كانت تحملها الفتاة من بيت أبيها إلى عروسها وتبقى ملكا لها حتى بعد طلاقها أو وفاة زوجها (٢)

ويرى غوردن Gordon (٣) أن لفظ « شلوخيم » في العبرية يضارع لفظ l l l « ثلح » الذي ورد في نقوش راس الشمرة والذي يدل على الهدية التي كان يهبها الأب لابنته عند زواجها . ويؤخذ من التوراة أن هذه العادة نفسها كانت معروفة عند الأموريين والمصريين (٤) .

(١) سفر العدد اصحاح ٣٦ آية ٢ و ٣

(٢) تشريع جوراني الفقرات ١٧١ - ١٧٩

(٣) أنظر Gordon, A Marriage of the Gods in Canaanite Mythology, P. 30.

(٤) سفر التكوين اصحاح ٢٩ آية ٢٤ ، ٢٩ . وسفر الملوك الأول اصحاح ٩ آية ١٦

النوع الثانى : ويدعى **متان** « متان » أى العطية ويطلق بوجه خاص على الهدية التى يقدمها الخطيب لخطيبته التى يتوقع الزواج بها وهى الهدية التى يطلق عليها اليوم عامة مصر اسم « الشبك »

ولم يرد لفظ « متان » بمعنى هدية الزواج إلا فى موضع واحد من التوراة إذ نقرأ فى الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر التكوين قول شكيم ليعقوب وأولاده حين أراد أن يتزوج « دينة » بنت يعقوب « كنزوا على جدا مهرا وعطية » (٦٦٦) فاعطى كما يقولون لى وأعطونى الفتاة زوجة .

ولعلنا نجد فى هذا صدى المرحلة الأولى فى الانتقال من المهر بمعناه القديم وهو ثمن الشراء الذى يدفع لأهل المرأة إلى الصداق الذى هو هدية تعطى للمرأة ذاتها .

ونجد صدى ذلك أيضا فى جزيرة العرب فى قصة صعصعة بن معاوية عندما قدم إلى عامر بن الظرب بخطب ابنته وقال « إني أصدقها عقارا فى كندة وأمنحها حاجات قومها لا ترد لأحد منهم حاجة » (١)

فالشرط الثانى يشير ولا ريب إلى ثمن الشراء (المهر) الذى هو حق لأهل العروس وقومها والشرط الأول يشير إلى الهبة أو « العطية » التى تمنح للفتاة ذاتها ويجب أن نلاحظ هنا أنه « أصدقها » عقارا وهذا يعادل بالضبط ما كان يعرف عند البابليين باسم نندونم Nudunnum وعند الآشوريين باسم « ندنو » وهو العقار الذى كان يعطيه (يصدق) الزوج زوجته لكى تتمتع به حتى بعد وفاته ما لم تنزوج بغيره فإن فعلت سقط حقها فيه وعاد إلى أهل الزوج وعشيرته (٢)

(١) قارن العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

(٢) قارن تشريع حمورابى ٦ الفقرات ١٥٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ والقانون الآشورى تحرير

دوبنر وميلز - فقرة ٢٧ ، ٣٢

النوع الثالث ويدعى מַגְדָּלוֹת « مجدانوٲ » وقد وردت الإشارة إلى هذا النوع فى موضع واحد من النوراة وذلك عندما ذهب غلام ابرهيم إلى لابان ليخطب ابنته رفقہ لتكون زوجة لاسحق فلما قبل لابان ذلك « أخرج الغلام آنية فضة وآنية ذهب وثيابا وأعطاها لرفقہ . وأعطى تحفا لأخيها ولأمها » (١)

والكلمة فى الأصل تدل على أطيب الفواكه والثمار ولكن استعمالها هنا قد امتد إلى غير ذلك من نفيس الأشياء التى تهذى عادة للعروس وأهلها إذا تمت الخطبة وهى عادة مازلنا نجد آثارها فى البلاد العربية ولا بد أن كانت موجودة كذلك عند العرب القدماء . وليس ثمة دليل قاطع على أنها كانت موجودة عند البابليين والآشوريين (٢)

والآن وقد فرغنا من الزواج بالشراء وذكرنا أنواع العوض عند الساميين وجب أن نتحدث عن نوع آخر يمت بصلة إلى زواج الشراء فنقول .

(١) سفر التكوين اصحاب ٢٤ آية ٥٣ .

Neufeld, op. cit. 117.

(٢) قارن

(٨)

زواج المؤاجرة

زواج المؤاجرة هو جزء من نظام الزواج بالشراء . فقد جرت عادة بعض القبائل المتأخرة بأن الرجل إن لم يستطع دفع ثمن عروسه آجر نفسه لأبيها أو لذوى قرباها مدة من الزمن حتى يفي بالثمن . وهي عادة لاتزال شائعة شيوعا عظيما عند بعض الشعوب غير المتحضرة في أمريكا وفي افريقية بين البوشمان والزولو وفي آسيا بين سكان أسام الملايا والأرخيل الهندي (١)

ويرى سبنسر أن حصول الرجل على زوجة بطريق المؤاجرة أو نظير أداء بعض الخدمات هو نوع راق من الزواج وأنه يكثر مع التطور الصناعي في الجمعية البشرية (٢) .

وكان هذا النوع موجودا ولا ريب عند العبرانيين . فيعقوب خدّم لابان سبع سنين نظير أن يزوجه ابنته راحيل . وخدم سبعا أخرى نظير أن يزوجه ابنته الصغرى ليث . وواضح من عبارة التوراة أن هذه الخدمة كانت نظير المهر أو ثمن الشراء إذ نقرأ في سفره التكوين ما يأتي « ثم قال لابان ليعقوب أخبرني ما أجرتك فقال أخدمك سبع سنين براحيل ابنتك الصغرى » ثم نجد يعقوب يطلب زوجته بعد ذلك فيقول « أعطني امرأتى لأن أياي قد كملت (٣) » وقد حدث مثل هذا لموسى وهو في أرض مدين ووردت الإشارة إلى ذلك

(١) أنظر Frazer, Folk-Lore in the Old Testament, ii, 342 ff.

(٢) أنظر Spencer, Principles of Sociology, vi, p. 721.

(٣) أنظر سفر التكوين اصحاح ٢٩ الآيات ١٥ - ٢١ ، ٣٠

في التوراة وفي القرآن الكريم « قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين : قال إني أريد أن أنسحك إحدى ابنتي هتين على أن تأجرني ثمانى حجج » (سورة القصص) والقرآن صريح في أن هذا الزواج كان مشروطا بالعوض وهو استئجار موسى ثمانى سنين أما قصة التوراة فلم يرد فيها ذكر للعوض مطلقا ولكن ذلك مفهوم من السياق (١)

وقد أورد « فريزر » عددا كبيرا من الأمثلة الدالة على وجود زواج المؤاجرة في جهات كثيرة من الدنيا ثم علق على ذلك فقال « إن الأمثلة المتقدمة كافية للدلالة على أن أنواعا من الزواج الذى يشبه زواج يعقوب لاتزال تمارس في أجزاء مختلفة من العالم وإن يعقوب بزواجه بنتى خاله وزواج الكبرى مهما قبل الصغرى وخدمته ختنة عدداً من السنين نظير كل منهما إنما كان يسير على عادات معروفة وسنن مرعية بالدقة عند كثير من الأجناس والشعوب . فمن المعقول إذن أن نفرض وجود هذه العادات عند الساميين وأنها كانت متبعة كذلك في زمن بطارقة اليهود وأن الكاتب الذى عزا المحافظة على هذه العادات إلى يعقوب رغم إهمالها في العصور المتأخرة إنما كان محتما فيما فعل سواء أكان قد وصف هذه العادات عن خبرة شخصية أم أنه كان مجرد ناقل لقصاص مأثور (٢) »

على أن هناك من العلماء من يرى أن ذلك النوع من زواج بطارقة الاسرائيليين يختلف في الحقيقة عن زواج المؤاجرة المعروف عند كثير من الشعوب غير المتحضرة وأنه يمت إلى نوع آخر من الزواج القديم وهو النوع الذى سنسميه هنا زواج الاعتراب ، والذي سنتحدث عنه فيما يلي فنقول :

(١) أنظر سفر الخروج اصحاح ٢ آية ١٦ واصحاح ٣ الآية الاولى ،

(٢) أنظر Frazer, Folk-Lore in the Old Testament, ii, p. 371

(٩)

زواج الاغتراب أو زواج العربون

ERRÉBU MARRIAGE

هذا نوع من الزواج القديم كان موجوداً عند الساميين . وأهم خصائصه أن يعتمد رجل له بنت أو بنات وليس له بنون فيبحث عن فتى يدخله إلى بيته وعشيرته ويعامله معاملة ابن حقيقى ويزوجه ابنته على أساس أن يواصل الفتى اسم الرجل وأسرته كأنه ابنه الحقيقى . وقد وصفت التوراة هذا النوع البدائى من الزواج بالعبرة الآتية « لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً ^(١) » أى أن العلاقة بينهما تصير علاقة الدم ^(٢)

ومن ثم نرى أن الفكرة فى هذا الزواج أن « يُتبنى » الزوج فى أسرة الزوجة وعشيرتها ويصبح أحد أفرادها وتصير علاقته بها كعلاقة سائر أعضائها . وهذا مظهر من مظاهر نظام الانتساب إلى عشيرة الأم كما سنشرح ذلك فى موضعه . وقد أطلق على هذا الزواج اسم Errebu « غريب أو عريب » وهى كلمة آشورية معناها « دخل » أو « أدخل » لأن الزوج أدخل على الأسرة والعشيرة وصار فرداً منها . وتعمل هذه الكلمة فى القانون الاشورى خاصة فيما يتعلق بالزواج ، ويرى بعض العلماء ^(٣) أنها أصل الكلمة الآرامية - العبرية ערבו

(١) سفر التكوين اصحاح ٢ آية ٢٤

(٢) أنظر Kennett, Ancient Hebrew Social Life and Custom

etc. p. 19.

Driver and miles, op. cit. 144.

(٣) أنظر

« عربون » ومن ثم يصح أن يطلق على هذا الزواج اسم زواج « العربون » ويرى « مولر » أن الكلمة الآشورية تضارع الأصل العبري לַרְבּ « غرب » فإن صح هذا كانت علاقتها ظاهرة بالأصل العربي « اغترب » الرجل بمعنى تزوج في غير قومه . وهذا ما أرجحه . ومن أجل ذلك أطلقت على هذا النوع اسم « زواج الاغترب » . وقد كان موجوداً ولا ريب عند العرب قديماً . ويقال إنه لا يزال يوجد في فلسطين إلى اليوم ^(١) .

ويبدو أن هذا النوع من الزواج كان يلجأ إليه قديماً إما من هجر أهله وعشيرته التي تؤويه ، وإما البائس والفقير ومن لا طاقة له على اقتناء زوجة بمهر أو ثمن .

ويرى نيوفلد Neufeld أن زواج يعقوب وموسى هما من زواج الاغترب لا من زواج « البينة » ولا المؤاجرة ، وكذلك زواج برجع ، وبرزلاى . ففي الحالة الأولى لم يكن « للابان » أبناء ذكور حين تبني يعقوب وأدخله إلى أسرته وعشيرته ، وإنما كان بعد ذلك أن رزق أولاده الذين وردت الإشارة إليهم في الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر التكوين ^(٢) ولم يدفع يعقوب المهر نقداً ، بل خدم « لابان » سبع سنين نظير أن يزوجه راحيل ابنته ، وخدمه سبعاً أخرى نظير أن يزوجه ليثا ابنته الثانية .

(١) أنظر Granquist, Palestine Village, I, 108-109, II, p. 12. n. 1.

(٢) أنظر Gorden, The Story of Jacob and Laban etc. p. 26.

وكذلك كان الأمر في زواج موسى . فلم يرد في التوراة ذكر للمهر مطلقاً ، ولم يكن ا « يثرو » كاهن مدين إلا سبع بنات حين استأجر موسى وأدخله إلى أسرته وعشيرته .

أما زواج يرحع فقد ورد ذكره في سفر الأيام الأول في الاصحاح الثاني حيث نقرأ ما يأتي « ولم يكن لشيشان بنون بل بنات . وكان لشيشان عبد مصرى اسمه يرحع ، فأعطى شيشان ابنته ليرجع عبده امرأة ، فولدت له عشاى » (١) .

أما الحالة الرابعة ففيها خلاف بين العلماء فورجنسترن (٢) يرى أن برزلاى كان له ولد يدعى كهام . ونيوفلد ينكر ذلك ويقول إن كهام كان غلام برزلاى لا ولده والحق أن ما ورد في التوراة من إشارة إلى كهام يحتمل التأويلين ، وكل ما نعلمه أن برزلاى الجلمعاوى زوج إحدى بناته لكاهن مجهول الاسم انتسب فيما بعد إلى عشيرة برزلاى وتسمى باسمهم إذ نقرأ في الاصحاح الثانى من سفر عزرا ما يأتي « ومن الكهنة بنو برزلاى الذى أخذ امرأة من بنات برزلاى الجلمعاوى وتسمى باسمهم » (٣) .

ومهما يكن من أمر فقد وجد زواج الاغتراب كذلك عند السومريين والبابليين والأشوريين ، ويبدو أنه وجد كذلك عند الحثيين ويرى بعض العلماء أنه كان منتشراً في جنوب بابلونيا ووردت الإشارة إليه في السلسلة البابلية المعروفة باسم Ana Ittisu

(١) أنظر سفر الأيام الأول ، الاصحاح الثانى الايتيان ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) أنظر Morgenstern, Additional Notes on Beena Marriage in Ancient Israel, p. 55.

(٣) انظر سفر عزرا الاصحاح الثانى آية ٦١ .

ويجب أن نقول إن مركز الرجل في هذا النوع من الزواج كان أحط بكثير من مركز الزوجة. فهذه كانت تشغل بطبيعة الحال مركزاً ممتازاً وتتمتع بحماية قومها وعشيرتها. ولم يكن للرجل سلطان على بنيه لأنهم من الوجهة القانونية كانوا جزءاً من عشيرة أمهم وينتسبون إليها لا إلى الأب وهذا هو السبب في أن «لابان» خرج يتعقب يعقوب لما فر هذا هارباً بزوجته وبنيه فلما لحق به «لابان» أراد أن يأخذهم منه ويردهم ثانياً إلى أهله وعشيرته قائلاً «البنات بناتي والبنون بنى والغنم غنمى وكل ما أنت ترى فهو لى» (١)

ويرى بعض فقهاء التشريع أن القوانين التى تنطبق فعلاً على زواج الاغتراب هى تلك التى تمت إلى نظام الأمومة (٢)

وفى الحق إننا لنعلم إلا قليلاً من التفاصيل عن زواج الاغتراب ومدى أهميته فى العالم السامى القديم رغم أن معظم العلماء يعترفون بوجوده (٣)

ويجب أن نميز بين هذا النوع من الزواج وبين نوع آخر يشبهه فى وجوه ويختلف عنه فى أخرى وهو ما يدعى بزواج الصديقة أو زواج «البينة». وفى هذا نجد المرأة تعيش كذلك بين أهلها وعشيرة أبيها وقد يعيش الرجل معها بين قومها أو قد تعيش هى مستقلة بين قومها ويزورها زوجها من آن لآخر. ونجد صدى

(١) انظر سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٤٣ .

(٢) أنظر Diamond, Primitive Law 221-223.

(٣) ينكر دريفز ويملز هذا النوع من الزواج على أساس أن كل زواج يقتضى بقاد المرأة فى بيت أبيها وإنما يرجع إلى أحوال استثنائية أو لانه زواج مؤقت

(أنظر القوانين الأشرورية ص ١٣٤ — ١٤٢)

هذا عند العبرانيين في زواج شمشون بامرأة كانت تسكن بين قومها في نمنه^(١)
وفي زواج جدعون بامرأة كانت تسكن في شكيم^(٢)

وفي هذا النوع من الزواج كان الاتفاق على الزوجية يتم فعلاً بين المرأة
وبين الرجل حتى بدون رضا أبها وكثيراً ما كان التعاقد لمدة محدودة^(٣)

(١) سفر القضاة اصحاح ١٤ آية ١

(٢) سفر القضاة اصحاح ٨ آية ٣١

Smith, pp. 71, 79, 85, 106, 156.

(٣) انظر

(١٠)

الزواج بالميراث

LEVIRATE

هى عادة شائعة فى كثير من جهات الدنيا ^(١) . والقاعدة فى هذا الزواج أن الرجل إذا مات ورث أخوه أرملة فان لم يكن للزوج أخ ورثها أقرب الرجال إليه . وفى بعض الجماعات البشرية نجد أن هذا الزواج يعد فرضاً محتوماً على الأخ لا مجرد حق من حقوقه فقط فاذا رفض الزواج بها وجب أن ينصب نفسه ولياً عليها . وتختلف هذه القاعدة باختلاف القبائل والجهات . ففي الجهات التى تعتبر فيها المرأة ملكاً للرجل ومتاعاً نجد أنها تورث كغيرها من الأمتعة والأموال ^(٢) .

وقد أورد ماك لنان ^(٣) هذا النوع من الزواج فى سياق التذليل على أن زواج المشاركة كان القاعدة فى العصور القديمة وأن نظامى الزواج بواحدة وتعدد الزوجات إنما كانا شذوذاً وخروجاً على هذه القاعدة .

وقد تبع سميث رأى ماك لنان وراح يدلل على أن عادة الزواج بالميراث إنما هى بقية من بقايا زواج المشاركة عند الساميين القدماء وأنها دليل على أنهم كانوا يمارسون هذا النوع من زواج المشاركة الأخرى المعروف باسم Tibetan Polyandry

Westermarck, p. 510

(١) انظر

Lowie, P. 30.

(٢) انظر

Mc Lennan, Studies in Ancient History, Ch. Viii.

(٣)

ويبدو أن هذا هو رأى ولهون وغيره من علماء الساميات (١) فهم يعتقدون أن الحياة الاجتماعية السامية كما نعرفها اليوم عند العرب والاسرائيليين لابد أن مرت بمرحلة زواج المشاركة الأخرى .

نعم إن زواج المشاركة كان شائعاً عند كثير من الأمم . ووجدت بعض آثاره عند الشعوب السامية ولكننا لانوافق مطلقاً على وجود صلة ما بين زواج الميراث وزواج المشاركة فقد أثبت علماء الاجتماع المحدثون أن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه وما يشبهها من النظم قد وجدت ولا تزال توجد في كثير من أجزاء الدنيا حيث لا أثر بالكلية لزواج المشاركة.

وفي الحق إن هذه العادة ترجع إلى ظروف اقتصادية . وقد أدرجها «لوى» ضمن مادعاه بقران التفضيل Preferential Mating (٢) وهو يقول إنها قد تظهر في عدة صور وإنها تختلف باختلاف ما تتضمن من عوامل قانونية ونفسية

ويرى تيلر Tylor (٣) أن عادة الزواج بالميراث إنما نجمت عن تصور الزواج كعقد بين الجماعات لا بين الأفراد . ويتبع هذا أن العقد متى انقضت عروته بموت الزوج وجب على جماعة الميت أن تزود - من تلقاء نفسها - زوجاً غيره . ويقول «رفرز» إن الزواج بالميراث في معظم أجزاء الدنيا ما هو إلا مجرد وسيلة للاحتفاظ بالزوجة وأولادها وأموالها في داخل الأسرة أو العشيرة بشكل من الأشكال وهو يرجع عدم وجود علاقة بين الزواج بالميراث وبين زواج المشاركة إلا في حالات استثنائية نادرة (٤)

Barton, A Sketch of Semitic Origins, p. 68. (١)

Lowie, P. 31. (٢) انظر

J. A. I. Xviii, pp. 245-272. (٣)

Rivers, P. 82. (٤) انظر

ويرى لوى أن العامل الأساسي في هذا النوع من الزواج هو الاحتفاظ بالثروة داخل الأسرة أو العشيرة (١).

ويفسر فريزر Frazer (٢) هذه العادة بأنها بقية نوع آخر من الزواج البدائي وهو النوع المعروف باسم Group Marriage أى زواج المشاركة الجمعى وهو أن يشترك جماعة من الإخوة فى الاقتران بجماعة من الأخوات فى آن واحد بحيث يكون لكل فرد من الإخوة حق الاستمتاع بسائر زوجات الإخوة الآخرين. وعلى هذا الأساس يصير لكل أخ صغير بمجرد بلوغه سن المراهقة حق الانضمام إلى إخوته السكبار والاستمتاع مثلهم بجميع الزوجات بما فى ذلك زوجة الأخ الأكبر كما يصير لكل أخت صغيرة بمجرد بلوغها سن المراهقة حق الانضمام إلى أخواتها السكبار والاستمتاع مثلهن بجميع الأزواج. فلما تمت الغيرة الجنسية شرع الرجال يرفضون مشاركة إخوتهم لهم فى زوجاتهم وشرع الأخ الأكبر يستأثر لنفسه بجميع الزوجات اللاتى كن من قبل شركة بينه وبين إخوته الآخرين. فإذا حدث أن مات الأخ الأكبر كان يسمح للأخ الذى يليه فى السن أن يرث زوجاته من بعده فإذا مات هذا صارت النساء إلى الأخ الذى يليه وهكذا إلى أن يتزوج جميع الإخوة حسب ترتيب السن بجميع زوجات أخيهما الأكبر. وبهذه الطريقة نشأت عادة الزواج بالميراث فى رأى فريزر (٣)

وقد رفض وستر ماك قبول هذا رأى. على أننا نجد من العسير أن نرفض

Lowie, P. 32

(١)

Frazer, Folk-lore in Old Testament, II, P. 30 ff ; انظر (٢)

Totemism and Exogamy, I, p. 501.

نظرية فريزر بالكلية فهي فيما يتعلق بقدماء الساميين على الأقل قد لا تكون بعيدة عن الصواب في تصوير حقيقة ما كانت عليه الحال عند الساميين في عصور ما قبل التاريخ . بل هناك من الشواهد ما يدل على تكوين نوع من الاخوة الصناعية في العصور التاريخية كانت النساء والأموال تعتبر فيه ملكاً للجميع ، الأمر الذي يعده وستر ماك بمثابة زواج المشاركة الجمعي ^(١)

وعلى أساس هذه النظرية يمكن تفسير عادة المؤاخاة التي كانت شائعة عند الساميين والتي بقيت آثارها في جزيرة العرب إلى ما بعد الاسلام .

ومن العلماء من أعرض عما أسلفنا من نظريات وخاصة علماء الاسرائيليات فهم لم يذهبوا بعيداً وهم لم يرجعوا في بحث هذه العادة إلى القبائل البدائية كما فعل علماء الاجتماع ، بل قبلوا حرفية ماورد في التوراة وذهبوا إلى أن الفرض الأساسي من زواج الرجل بأرملة أخيه إنما هو تخليد ذكر الميت بإحياء ذرية له بعد موته كما ورد في الأصحاح الخامس والعشرين من سفر التثنية .

ويعلل بعض العلماء السبب في إحياء ذرية للميت بأميرين :

الأول — أن انقطاع نسل الرجل كان يعد غضباً من الله ولعنة .
 الثاني — أن لزواج الأخ بأرملة أخيه علاقة بما كان شائعاً قديماً من عبادة الآباء والأجداد . وكان يخشى إذا انقطعت ذرية امرئ أن يحرم بعد موته من يقوم له بتأدية شعائر تلك العبادة التقليدية ^(٢) .

ويقول دريفر Driver وميلز Miles أن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه قد

(١) انظر Westermarck III, p. 239.

(٢) قارن Margoliouth's article in E.R.E. I, p. 448 - 449 ; and Bertholet, A History of Hebrew Civilization, p. 133.

نشأت من رغبة كانت عامة بين الشعوب القديمة ألا وهي ضمان استمرار الأسرة والمحافظة في داخلها على أموال الأسلاف وعبادتهم (١) .

ومن ثم نرى أن هذه النظرية قائمة على أساس أن التأثير الديني هو العامل الرئيسي في هذا النوع من الزواج . وقد استهوت هذه النظرية أفئدة بعض العلماء ونحن نسلم بصحتها إلى حد ما فقط أى فيما يتعلق بعصور ما قبل التاريخ عندما كانت عبادة الأجداد عاملاً له ولا ريب أهميته وخطورته في حياة الجماعات البدائية . ولعلنا نجد شيئاً من صدق هذا عند العبرانيين فيما ورد في سفر التثنية (٢) وفي سفر رعون (٣) أما في العصور التاريخية أى في المرحلة التي سنت فيها الشرائع ورفعت فيها هذه العادة إلى مرتبة القوانين بين العبرانيين فلم يكن ثم أثر لعبادة الأجداد والأسلاف بل كان هذا المعنى قد زال بالكلية . وأصبح الغرض الأساسي من تشريع عادة زواج الأخ بأرملة أخيه عند العبرانيين هو إحياء اسم الميت وذلك يتضمن أموراً ثلاثة كما يقول الاستاذ بروز Burrows (٤)

أولاً - العمل على إحياء عقب للميت يرثه في أمواله لكي يبقى المال في نفس الفرع من الأسرة .

ثانياً - اعتقادهم في استمرار حياة الرجل الشخصية في عقبه الذي يولد بعد موته من ذلك النوع من الزواج إذ ما مات من أعقب .

(١) Driver and Miles, The Assyrian Laws, p. 249.

(٢) انظر سفر التثنية اصحاح ٥ آية ٩ .

(٣) سفر رعون اصحاح ٤ آية ٥١ .

(٤) Burrows, Levirate Marriage in Ancient Israel, p. 33 ; and Oriental Background, p. 7.

ثالثا - اعتقادهم في أن الخير في الآخرة يتوقف على قيام الذرية بعبادة ما كان يعبد آبائهم.

ومهما يكن من أمر فليس إحياء ذكر الميت بانجاب عقب له بعد موته هو وحده المقصود بهذا الزواج. فما هذا في الحقيقة إلا سبب ظاهري ألبس لباس التقوى والورع وصنع بالصبغة القانونية الدينية عند العبرانيين من أجل أمر آخر أهم وأعظم ذلك هو الاحتفاظ بأرملة الميت داخل الأسرة والعشيرة لانهاغم اقتصادي عظيم يمكن استغلاله والانتفاع به إذ هي جزء من مال الرجل ومتاعه وهي لهذا تورث كما يورث ما سواها من متاع وتجب العناية بها والمحافظة عليها كما يفعل بسائر مال الرجل^(١).

وهذا الاعتبار الاقتصادي هو الذي كان متفشيا بين العرب وقدماء الساميين وغيرهم من الشعوب البدائية في العصور القديمة والحديثة^(٢). وقد ظل كذلك في جزيرة العرب إلى ما بعد ظهور الاسلام فقد ذكر البخاري (ج ٦ ص ٢٨٨) أن الرجل إذا مات كان أولياؤه أحق بامراته إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاءوا لم يزوجوها فهم أحق بها من أهلها وقد ذكر المفسرون أن كبيشة بنت معن بن عاصم الاوسي أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله إن أبا قيس توفي فورث ابنه نكاحي وقد اضرني وطول على فلا هو ينفق على ولا هو يخل سبيلي. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اقمدي في بيتك حتى يأتي فيك أمر الله عز وجل.

(١) انظر S. R. Driver's Commentary on Deut. 284; Wester-marck III, 240 ff. also Frazer Folk-Lore in old Testament II. p. 301.

(٢) Brueckhardt : Notes on Bedouins and Wahabys, p. 64; Musil. Arabia Petraea III. p. 426.

فزلت الآية الكريمة . « يا أيها الذين آمنوا لا يحمل لكم أن تراثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن » .

وقد علق الطبري على ذلك في تفسيره فقال « إن الرجل في الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه فاذا مات وترك امرأة فإن سبق وارث الميت فألقى عليها ثوبه فهو أحق بها أن ينكحها بمهر صاحبه أو ينكحها فيأخذ مهرها وإن سبقته فذهبت إلى أهلها فهي أحق بنفسها » ونحن نرى أن رواية البخاري أقرب إلى الصحة لأن المرأة إن سبقت فذهبت إلى أهلها لا يكون في ذلك عضل لها وقد نص القرآن على أنهم كانوا يعضلونها .

وعادة طرح الرجل ثوبه على الأرملة لإثبات حقه في أن يرثها هي عادة سامية قديمة وقد كان الاسرائيليون يمارسونها وورد ذكرها في سفر رعوث حيث تسأل بوعز أن يبسط عليها ثوبه إثباتاً لاستحوازه عليها بحق الميراث .

ولعل هذا العمل الرمزي يفسر لنا لماذا كانت الزوجة تدعى عند الساميين باللباس أو الأزار . فقد وردت الكلمتان بهذا المعنى في اللسان وفي القاموس واستعملت كلمة اللباس بهذا المعنى في العبرية

ويقابل هذا عادة خلع النعل إذا تنازل الوارث عن حقه ورفض الزواج من أرملة أخيه ، وقد فرضت التوراة على الوارث أن يقوم بهذا العمل أمام شيوخ المدينة فإذا فعل أصبحت المرأة حرة لها أن تتزوج بعد ذلك من تشاء . فعادة خلع النعل إذن هي بمثابة الطلاق في هذه الحالة ، وقد أطلقت التوراة على هذا العمل اسم Halisah^(١) ويقابلها في العربية خلص أو خلع بمعنى تنازل ومن ثم كان الخلع بمعنى الطلاق .

(١) سفر التثنية اصحاح ٢٥ آية ٩ و ١٠

وكانت عادة خلع النعل في العصور القديمة رمزاً لكل تبادل تجارى أو نزول عن حق من الحقوق^(١). وهي عادة توجد عند كثير من الشعوب^(٢).
ويبدو أن عادة الزواج بالميراث كانت موجودة كذلك عند البابليين ، نعم إن قانون حمورابى لم ينص عليها نصاً صريحاً ولكن يستدل على وجودها من فحوى المادة ١٥٥ فقد حرمت هذه المادة على الآباء أن يعاملوا أياى أبنائهم معاملة العبيد^(٣).

ويقول دلتش Delitzsch^(٤) إن الزواج بالميراث كان موجوداً فعلاً عند البابليين، وقد بنى رأيه على ما ورد في النقوش البابلية خاصاً بميلاد سارجون الأول. وقصة ميلاد سارجون الأول Sargon تشبه قصة ميلاد موسى شهماً كبيراً حتى أن كثيراً من العلماء يرى أن الثانية مأخوذة من الأولى . وفي هذه القصة يشكو سارجون من أن عمه (أخأبيه) لم يعن العناية الكافية بأرملة أخيه — أى أم سارجون — .

وقد علق ستانلى كوك Stanly Cook على رأى دلتش Delitzsch فقال « إن صح هذا الرأى كان معناه أن البابليين في زمن سارجون الأول كانوا من الوجهة الاجتماعية أقرب إلى الاسرائيليين في ذلك الوقت منهم في زمن حمورابى أى بعد ذلك بستة عشر قرناً^(٥) » .

E. Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 42. (١)

Ewald, The Antiquities of Israel, p. 181. (٢)

E. Neufeld, p. 49. (٣)

Delitzsch, Babel and Bibel, 14, 92, ff. (٤)

S.A. Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi (٥)
p. 144 n 3.

وكانت عادة الزواج بالميراث شائعة كذلك عند الآشوريين . فقد نصت عليها القوانين الآشورية وهذا ملخص ماورد في تلك القوانين ^(١) .

أولاً : على الرجل أن يتزوج بأرملة أخيه سواء أ كانت قد أنجبت من زوجها الأول أم لم تنجب .

ثانياً : ينفذ هذا الزواج حتى لو لم يكن الميت قد دخل بزوجه قبل وفاته
ثالثاً : إذا لم يكن للميت إخوة وله أب وجب على الأب أن يتزوج بأرملة ابنه .

رابعاً : إذا لم يكن للميت إخوة على قيد الحياة امتد حق الزواج بالميراث إلى أبناء الإخوة والأحفاد .

ومن كل ما قدمنا يتضح لك جلياً أن الزواج بالميراث كان عند الساميين حقاً مدنياً يتضمن الملكية . فكانت الزوجة تعد جزءاً من متاع الرجل وكانت تورث كما يورث غيرها من أموال ، وكان للوارث أن يبيعها أو يعضاها إذا شاء . ويقول بروز Burrows إن الإسرائيليين قد استعاروا عادة الزواج بالميراث بعد استقرارهم في فلسطين أو أنهم على الأقل قد عدلوا عاداتهم القديمة وكيفوها على نحو ما كان شائعاً عند الكنعانيين بعد استقرارهم في فلسطين . ولكن يبدو أن هذا محض حدس وتخمين .

نظام تعدد الزوجات

POLYGAMY

أما من حيث تعدد الزوجات فلدينا من الشواهد ما يدل على أنه كان مرخساً به في كثير من أنواعه عند جميع الشعوب القديمة التي لنا علم بتاريخها . فقد كان مباحاً إلى حد ما عند قدماء المصريين كما يحدثننا بذلك ديودورس^(١) وكان نبلاؤهم يمارسونه في شكل آخر هو نظام الاماء وما ملكت اليمن^(٢) ويظن رولنسون أنه كان مباحاً عند الأشوريين^(٣) وقد مارسه كذلك الأغريق والرومان والنيوتون الغربيون وخاصة في الشمال^(٤) وكان مباحاً حتى في العالم المسيحي في القرون الوسطى^(٥) وقد نصت عليه شريعة مانو ولم تقيد به بأى حد من الحدود . وقد أباحت التوراة عند الاسرائيليين دون تحديد في العدد لكن التلمود قيد هذا العدد ونص في كتاب «يياموث» على أن للرجل أن يتزوج من النساء بقدر ما يستطيع أن يعولهن وفي مكان آخر قصر العدد على أربع فقط وكذلك أباح الاسلام تعدد الزوجات

وكان اليهود لا يزالون يمارسونه في أوروبا إلى القرون الوسطى وهم لا يزالون

Diodorus, Bk, 1, Ch.80 (١)

Wilkinson, The Manners and Customs of the Ancient Egyptians. (٢)

Rawlenson The Five Great Monarchies of the Ancient World, Vol. I, p. 505. (٣)

Westermarck, p.434. (٤)

Halalm, Europe During the Middle Ages, Vol.I, P. 455, n.2 (٥)

يمارسونه حتى اليوم في البلاد الاسلامية . ولا يزال تعدد الزوجات في عصرنا هذا مباحا عند معظم القبائل الهمجية التي لاتزال على الفطرة وكذلك لدى عدد من الشعوب المتحضرة . وبين القبائل الافريقية نجد عدد الزوجات يختلف باختلاف مقام الرجل ومكانته فقد يتزوج الرجل خمساً أو عشراً وقد يتزوج من عشرين وستين وبين قبيلة بالامازون نجد الملك يعتبر جميع نساء القبيلة زوجات له وهي عادة لاتزال موجودة على ما يقوله بعض الرحالة ^(١) وعلى الرغم من أن كثيراً من القوانين والعادات قد رخصت نظام تعدد الزوجات فلنسا نجد هذا النظام شائعاً بالكثرة الذي يظنها معظم الناس بل هو مقصور في كل مكان على عدد صغير من ذوى الثراء والنعمة وله علاقة وثقى بالظروف الاقتصادية والاحوال الاجتماعية وخاصة بزيادة نسبة النساء إلى الرجال . ويعتقد وسترمارك ^(٢) أن هذا النظام لم يكن شائعاً قط في المراحل الاولى من الحضارة وأن الطراز العادى القديم في الزواج الانسانى كان قائماً على أساس فردية الزواج والاسرة الأبوية ، وأن المرأة لم يكن ينظر إليها كمتاع يباع ويشترى كما حدث فيما بعد .

وكانت القاعدة في بابلونيا هي فردية الزواج على الرغم من أنه يوجد في قانون حمورابى ما يدل على وجود بعض آثار تعدد الزوجات

ومن ثم نستطيع أن نقول إن القاعدة التي تسير عليها الأغلبية العظمى في كل جماعة بشرية هي فردية الزواج ، وحتى في البلاد الاسلامية نجد عدد المتزوجين بأكثر من زوجة واحدة محدوداً جداً ، ففي الهند مثلاً يحدثن السيد أمير على أن أكثر من خمسة وتسعين في المائة من مسلمى الهند هم في الوقت الحاضر يؤثرون

الزواج بوحدة إما بدافع الضرورة أو بدافع الرغبة في ذلك ، وفي زمن لين Lane كان عدد من يتزوجون بأكثر من واحدة في مصر لا يتجاوز خمسة في كل مائة ، أما في التعداد الأخير فقد نقص هذا العدد إلى أقل من ثلاثة في المائة وحتى في إفريقية نجد نظام الزواج الفردى شائعاً بين كثير من قبائل الكافير Kafir والهو تنوت وفي وسط إفريقية الشرقية وبين معظم قبائل البربر

وإلى جانب تعدد الزوجات كان يوجد نظام الاماء وما ملكت اليمين ، وهو نظام كان شائعاً في الجمعيات السامية منذ القديم فقد نص سفر الملوك الأول على أنه كان لسليمان « سبعمائة من النساء السيدات وثلثمائة من السراري » ، وقد وجدنا نظام الاماء في بابلونيا ووضع له تشريع حمورابي الحدود والقوانين ^(١) وفي رأى بعض العلماء أنه كان موجوداً كذلك عند الاشوريين ^(٢) وقد نصت التوراة على ثلاثة أنواع من الجوارى وما ملكت اليمين وهي

(١) Āmāh « أمة » (٢) Šiphāh « شفحة » (٣) 'Pileges' « بلجش » أو فلجش

ويبدو من نصوص التوراة أن لم يكن ثم فرق بين هذه الأنواع من الناحية القانونية وإنما كان الفرق بينها في الناحية الاجتماعية ولو أن هذا الفرق لا يبدو واضحاً أحياناً إذ كان على ما يبدو متوقفاً على طبيعة العمل المنوط بكل من هذه الأنواع

فكلمة « أمة » كانت تستعمل عند العبرانيين للدلالة على الخادمة أو الوصيفة ولكنها كانت تستعمل أحياناً بطريق الكناية كتعبير تدل به المرأة على تواضعها الشديد ، وبهذا المعنى وردت في التوراة في سفر رعوث وصمويل

C.H. Sect 13/; 144-47

(١)

and Miles, 172-173.

(٢)

الاول وصمويل الثانى^(١) وكانت الامة تعد أحيانا فى طبقة الرقيق وأنها مثلهم فى الوضع القانونى^(٢) لكن المتفق عليه بين العلماء أن الامة كانت من الناحية الاجتماعية أرقى من الشفحة

وأما كلمة « شفحة » فكانت تطلق على الخادمة التى يعهد اليها بالأعمال اليدوية الحقة فى المنزل كما يؤخذ ذلك من نصوص التوراة^(٣) وهى كالامة كانت تعد أحيانا بين طبقة الرقيق .

وبرى لودز^(٤) و برثولت^(٥) Bertholet أن كلمة « شفحة » كان معناها الزوجة فى العصور التى كان فيها نظام الانتساب الى الام متفشيا عند العبرانيين وأن كلمة « مشفحة » كانت تدل على العشيرة الأمومية أى التى كانت تنشأ تحت نظام الأمومة Matriarchate

وبرى بعض العلماء أن الأسمين « شفحة » و « مشفحة » هما بقية من مرحلة قديمة من مراحل اللغة العبرية والنظام الاجتماعى عند العبرانيين فى عصور ما قبل التاريخ وأن كلمة « شفحة » كانت تدل فى ذلك العصر على المرأة التى كانت تتعاقد على زواج المتعة أو زواج « البينة »^(٦)

أما كلمة « بلجش أو فلجش » فليست بعبرية ولا بسامية مطلقاً بل الراجح

(١) سفر ردوث اصحاح ٣ آية ٩ ، صمويل الاول اصحاح ١ آية ١٦ الخ

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢٠ آية ١٠ ، ١٧ ، اصحاح ٢١ آيات ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٢

(٣) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٥ ، صمويل الاول اصحاح ٢٥ آية ٤١ الخ

(٤) Lods, La Croyance a la Vie Future (1903) Vol. ii, p.33

(٥) Bertholet, A History of Hebrew Civilization, p. 118

(٦) Morgenstern, Beena Marriage in Ancient Israel p. 100-101.

أنها من أصل أجنبي كما يؤخذ ذلك من التوراة^(١) ومن العلماء من يقول إنها ترجع إلى أصل مصرى قديم وأنها تدل على ابنة المرأة التى تؤسر فى الحروب وأن الحرف الأول يمثل لام التعريف المصرية ويرى آخرون أنها مشتقة من كلمة «فلج» بمعنى «فلق» وإن الشين الأخيرة كانت فى الأصل علامة التأنيث فى اللغات السامية والرأى الراجح إلى الآن هو أن كلمة «بلجش أو فلجش» مستعارة من كلمة يونانية وأنها ربما كانت الاصل فى كلمة «بليقيس» التى تحدثت إلى العربية ، ومن المحتمل أن تكون الكلمة الآرامية «بلاقوتا» والكلمة اليونانية «بلدكس» قد جاءتا فى الاصل عن طريق الفينيقيين الذين كانوا على الأرجح يتجرون فى الجوارى والرقيق

ومهما يكن من أمر فالظاهر أن هذا النوع من الجوارى كان أحط من النوعين السابقين من الوجهة الاجتماعية ذلك لأنه كان ينظر إليها كجارية يكتريها الرجل لغرض واحد وأحياناً لمدة معينة فقط ، ويؤخذ من التوراة أن الغرض الذى كانت تقتنى من أجله هو أن يستمتع بها سيدها وينجب منها أطفالاً ، ومن أجل ذلك لم تكن لها علاقة بالمنزل ولم تشر التوراة إلى أنها كانت مكلفة بأداء واجبات منزلية .

هذا من الوجهة الاجتماعية أما من الوجهة القانونية فلم يكن ثم فرق بين هذه الأنواع الثلاثة من الجوارى والأماء . فقد كانت مكانتهن أرقى بقليل من الرقيق اللاتى يؤسرن فى الحروب ، ويؤخذ مما ورد فى التوراة أن ثمن الأمة عند الاسرائيليين كان عادة ثلاثين مثقالاً^(٢) وكان الساميون يكرهون بيع الأمة إذا ولدت.

(١) سفر أخبار الأيام الاول اصحاح ٧ آية ١٤

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٣٢

وقد ساعد نظام تعدد الزوجات ونظام الاماء والسرارى Concubine على زيادة النسل فى الأسرة السامية وحل مشكلة العقم الذى قد ينشأ فى حال الزواج الفردى ، ولعل سائلا يقول لماذا أباح الساميون نظام الاماء والجوارى مع أن تعدد الزوجات كان وحده كفيلا بزيادة النسل وتفادى مشكلة العقم التى كان يخشى منها فى حال الزواج الفردى والجواب على ذلك يرجع إلى سببين احدهما اجتماعى والآخر اقتصادى . فنحن نعلم أن زيادة النسل كانت أمراً ذا أهمية كبرى عند الساميين وخاصة العبرانيين ، فكانت الزوجة إذا آكست من نفسها عقماً آثرت أن يدخل الزوج بجاريته على أن ينزوي من أخرى لأنها تعلم أن الأمة لن تطمح قط إلى مقام الزوجية ولن تنزع الزوجة مكانتها الاجتماعية التى تتمتع بها ، أما السبب الاقتصادى فقد كان تعدد الزوجات عبئاً يثقل كاهل الرجل السامى ولا يستطيع حمله إلا الأغنياء منهم فى حين كان الاحتفاظ بعدد من الجوارى والاماء على قلة نفقته يزود الرجل بعدد من الجوارى يعملون فى المنزل والحقول .

على أننا كثيراً ما نجد فى العصور القديمة أن أبا الزوجة كان يشترط على الزوج أن لا يقترب من بناته كما فعل «لابان» مع يعقوب ، فقد اشترط عليه أن لا يتخذ زوجة أخرى بعد الزواج من بناته (١) . وكانت الأسر الشريفة فى مصر وبابلونيا تشترط على الزوج فى عقد الزواج أن لا يقرب الجوارى والاماء ، وفى الواح نوزى نجد أحيانا عقود الزواج تحرم صراحة على الزوج أن يقترب من

(١) سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٥

بأمرأة ثانية ^(١) أو أن يملك حتى جارية واحدة ^(٢) . وفي اوراق البردى المكتوبة باللغة الارامية والتي وجدت في البكاب وأسوان نجد عقد زواج ينص على تعهد الرجل بأن لايتزوج من امرأة أخرى غير زوجته وانه إن فعل دفع لها غرامة من اجل ذلك ^(٣) .

وقد وجدنا مثل ذلك في جزيرة العرب قديما ، فقد حدث أن مرة بن عوف تزوج مليكة بنت مالك بن خصيلة المرية فولدت له سهم بن مرة وهم رهط حصين ابن الحمام المرى ثم خرج خاطبا حتى خطب حرققة البلوية فقالت « ما أنا متزوجتك حتى توثق لى ألا تتزوج على » فخلف لها بالعزيب ومنجرة تنصبب بأيدي مجزرة ^(٤) .

ويقول « لوى » فى تحليله العوامل النفسية لنظام تعدد الزوجات إن هذا النظام ليس بأى حال دليلا على انحطاط المرأة أو الشعور بضعتها ومهانتها. وليس الدافع اليه الانغماس فى الشهوة والإغراق فيها ، إذ قد يحدث فى كثير من الحالات أن تدفع المرأة زوجها إلى الاقتران بأخرى لشدة رغبته فى طرح جزء من أعباء واجباتها المنزلية على عاتق امرأة أخرى ، وقد يكون الدافع إلى تعدد الزوجات الرغبة الطبيعية فى النسل وكثرة الذرية ^(٥) .

وإخلاصة أن تعدد الزوجات وإن كانت أبحاثه القوانين والعادات فقد حدثت منه الظروف الاقتصادية والأحوال الاجتماعية حتى غدت الآن كثرية فى أية جماعة بشرية محرومة من الانتفاع بهذه الميزة النظرية .

(١) Gordon, Nuzi Tablets Relating to Women, XXV, 171, (١)

172 ; Kirkuk Documents 11, 31-33 ; XXVI, 59-60.

Gadd, Tablets from Kirkuk, II, 126-127 ; (٢)

Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. (٣)

p. 47-50.

(٤) انظر شرح الحماسة لأبى زكريا التبريزى طبعة أوروبا ص ١٩٠

(٥) انظر «لوى» الجمعية البدائية ص ٤٠

الفصل الثانى

نظام الأمومة ونظام الأبوة

MATRIARCHATE AND PATRIARCHATE

وجد علماء الاجتماع فى دراستهم الجماعات البدائية أن من العشائر من يحسب النسب عن طريق الأم ومنهم من يحسب النسب عن طريق الأب ، وقد قادم ذلك الى التفكير فى العلاقة التاريخية بين هذين النظامين وطفقوا يتساءلون أ كان نظام الأمومة أسبق من نظام الأبوة ؟ أنشأ أحدهما من الآخر ؟ أم صدر كل منهما عن أصل قديم دون ترتيب أو تعقيب ؟

يرى مورجان morgan^(١) ومدرسته أن التطور الاجتماعى قد سار على وتيرة واحدة لم تتغير . وأن العشيرة البدائية كانت دائما وبالضرورة عشيرة أمومية matrilineal أى أن الانتساب فيها كان دائما إلى الأم وذلك لأن الزواج بين شخصين اثنين لم يكن معروفا فى العصور القديمة وبذلك كانت الأبوة مشكوكا فيها ، ومن ثم كان الانتساب إلى الام ، وكان ما يوجد من مال وثروة ينتقل فى داخل عشيرة الأم وينحدر من الأخ إلى الأخ أو من الخال إلى ابن الأخت ولكن لا يرثه ولد عن أبيه مطلقاً ، فلما كثرت الثروة نشأ نفور طبيعى من هذا النوع من الميراث الذى يحرم أولاد الرجل من ميراث أبيهم ، وزاد هذا النفور بتقدم الجماعة البدائية وزيادة اليقين فى ثبوت الابوة وأدى ذلك فى النهاية إلى زوال نظام الأمومة وقيام العصبية الأبوية (أى الانتساب إلى الأب)

تلك هي نظرية مورجان morgan التي فصلها في كتابه Ancient Society «الجمعية القديمة» ، وقد اعترض لوى Lowie^(١) على هذه النظرية وهو يقول انها مخالفة للشواهد الانثولوجية غير أنه اعترف في مكان آخر بصحة النتائج التي وصل اليها مورجان على الرغم من ضعف الشواهد التي ساقها .

أما تيلر Tylor^(٢) فقد فرض أن نظام الأبوة قد مر بأدوار ثلاثة تشبه الطبقات الجيولوجية وهي على الترتيب دور الأمومة ثم دور الأمومة والأبوة معاً ثم دور الأبوة فقط ففي الدور الأول يكون الانتساب إلى الام وهي صاحبة النفوذ والسلطان والخال هو رئيس الأسرة وهو ولي أمر الأطفال ويكون الميراث عن طريق الام أيضاً فالثروة تنحدر إلى الأخ من جهة الأم أو إلى ابن الأخت .

أما في دور الأبوة فيكون الانتساب إلى الاب وهو صاحب السلطان على الزوجة والأطفال وتنحدر الثروة منه إلى ذريته . وفيما بين هاتين المرحلتين نجد المرحلة الوسطى وهي مرحلة الانتقال وفيها نجد النظامين معا .

والرأى الذى عليه جمهور العلماء هو أن نظام الأمومة يوجد في مرحلة منشطة من الحضارة ، ويرى هو بهوس Hobhouse^(٣) أن الانتساب إلى الأم يكون عادة بين الجماعات غير المتحضرة وأن الانتساب إلى الاب هو الشائع بين المتحضرين من بنى البشر ، ولكنه يرفض الرأى القائل بعمومية دور الأمومة . وكذلك فعل

Lowie, Primitive Society, p. 160. (١)

E.B. Tylor, On a Method of Investigating the Development of Institutions ; Applied Laws of Marriage and Descent, J.A.I. XVIII, 245. (٢)

L.T.H. Hobhouse, Morals in Evolution, p. 162. (٣)

لوى Lowie^(١) فهو يرى أن التناسق بين بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية يتفق مع رأى القائل بأن الانتساب الى الأم لا يمثل مرحلة عامة في تاريخ البشر إذ يجب ألا نفصل قط عن التقسيم الجنسى في العمل ، فالانتساب إلى الأم قد ينشأ في جمعية شبه زراعية لا تحتاج فيها الفلاحة من المرأة إلا استعمال أداة بسيطة كالقأس مثلاً . أما حيث تكون الزراعة ناشطة تتطلب قوة وبأساً وشدة مراس قنم نجد الرجل هو الذى يقوم بالجزء الأعظم من هذا العمل مهما كانت الأدوات بدائية ، ومن الجائز عقلاً أن تنمو عشيرة الأبوة فى مثل هذه الظروف ، ولكن ذلك ليس ضرورياً ، ففى بعض الجماعات شبه الزراعية قد نجد الرجال — لا النساء — هم الذين يقومون بالزراعة دون وجود أثر لنظام الامومة عندهم كما هو حادث فى بعض أجزاء أمريكا وميلانيزيا .

وبين بعض القبائل الزراعية كهنود Pueblo نجد نظام الامومه شائعاً مع أن الرجال هم الذين يقومون بالأعمال الزراعية التى تتطلب شدة وبأساً لكن ذلك لسبب آخر وهو أن المرأة هى التى تملك الأرض ، وليس معنى ذلك أن المرأة تحت هذا النظام هى الحاكمة أو صاحبة النفوذ والسلطان ، كلا بل إن أكبر إخوتها هو الذى يصبح رأس الأسرة وصاحب السلطان على أولادها وهو المحور الذى تدور عليه الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الجمعية الامومية^(٢) أما الزوج فلا يعتبر رأس الأسرة التى فيها أولاده بل رأس أسرة أخيه إن كان

Lowie, Primitive Society, p. 173.

(١)

Bronislaw Malinowski, Sex and Repression in Savage (٢)

Society, 1927, p. 9 ff., The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, 1929, P.20.

هو أكبر الاخوة ، ومن ثم ترى أن نظام الأمومة هو في الحقيقة نوع من نظام
الخوولة Avuncate .

أما في العصور القديمة فالمعروف أن الزراعة في الحضارات المتقدمة كان
قوامها حرث الأرض وترويض الثور وغيره من الحيوانات التي تستخدم في فلاح
الأرض . وهذا عمل كان يقوم به الرجال يقينا . والمعروف كذلك أن نظام
الأبوة كان نظاماً متفشياً على العموم بين القبائل البدوية العريقة في البداوة وأن
المرأة كانت تحتل مكاناً وضعياً فيها لضراوة الحياة البدوية وخطرها واعتمادها
على الرجال

ومن المسلم به أيضاً أن الزراعة قد ظهرت في فترة متأخرة عن فترة غرس
الأشجار وما يضارع ذلك من عمل شبيه بالزراعة ، وعلى هذا فلو فرضنا أن مرحلة
الزراعة قد تطورت من مرحلة غرس الأشجار ونشأت عنها لسانما بتعاقب المرحلتين
تعاقباتنا ولقلنا بوجود تعاقب مماثل في نظامي الأمومة والأبوة تبعاً لنظرية
مورجان Morgan وتيلر Tylor ولكن هذا الفرض ليس ضرورياً إذ لا يوجد
دليل على أن الزراعة بأشكالها المختلفة وأساليبها المتنوعة قد نشأت عن غرس
الأشجار ، بل المحتمل أن تكون الزراعة التي ازدهرت في غرب آسيا قد نشأت
نشأة مستقلة وأن الشعوب التي كانت تمارسها في العصور التاريخية لم تمر قط بدور
الأمومة وليس معنى هذا أننا ننكر وجود شيء من نظام الأمومة عند بعض هذه
الشعوب وخاصة السامية ، فربما كان ذلك قد حدث في حالات خاصة أو لظروف
معينة . ولكن الذي ينكره علماء الاجتماع المحدثون هو الجزم بتعاقب النظامين
إذ لا دليل على وجود مثل هذا التعاقب أو أن كل الشعوب القديمة لابد أن

مرت بمرحلة الأمومة قبل مرحلة الأبوة كما يؤكد مالك لنان^(١) وبرتسن سمث
نعم ان حياة الساميين كانت حياة بداءة وقيام على الانعام ولا تزال اللغات
السامية ملأى بالتعابير الدالة على عيشة الخيام والتنقل وعدم الاستقرار وصفحات
الأدب الجاهلى والتوراة ملأى بهذه العبارات .

وقد ظل السامى فى العصور التاريخية يعتبر نظام الابوة هو النظام الاجتماعى
العادى لجميع البشر حتى أنه كان يظن أن كل شعب متحدر من أب واحد ينتسب
اليه فكان الاشوريون فى نظره متحدرين من رجل يدعى آشور والكنعانيون
من رجل يدعى كنعان والمؤابيون ينتسبون إلى رجل يدعى مؤاب والاسرائيليون
الى اسرائيل وهكذا . وكان يعتقد أن القبائل تنتسب الى أبناء الرجل الذى
تحد منه الشعب وأن العشائر تنتسب إلى أبناء أبنائه وهكذا^(٢)

وعلى الرغم من أن نظام الابوة هو الذى كان متفشياً بين الساميين منذ
العصور التاريخية فتم من للشواهد ما يدل على أنهم عرفوا نظام الانتساب الى
الام Matrilineal descent وأنهم مارسوا ذلك فى مرحلة متقدمة من المراحل
الاجتماعية . ويمكن تلخيص هذه الشواهد فيما يلى :

أولاً — إن كلمة « الرحم » هى أكثر الكلمات ذيوفا للدلالة على
القربى عند الساميين فالرحم أصل القرابة والنسب وقد وردت بهذا المعنى
القديم فى المعاجم العربية والعبرية وهى تدل على أن الفكرة البدائية عند
الساميين انهم كانوا يحسبون أنسابهم عن طريق الرحم وكانوا يعبرون عن القطيعة
بقولهم « ارحام تشقق »^(٣) وقد ورد نفس التعبير فى سفر عاموس « شحت رحمى »

Mc Lennan, Patriarchal Theory.

(١)

A. Lods, Israel, P. 199

(٢) انظر

(٣) أنظر شرح ديوان الحماسة للتبريزى ص ٢٣٧ طبعة اوربا

« أَى شق رحمه » ^(١) بمعنى عى ذوى قرباه . ومن ثم ترى العلاقة واضحة بين كلمتى الرحم والرحمة إذ يبدو أن الاخيرة كانت فى الاصل تدل على صلة الام بولدها وحنوها عليه نم امتدت إلى صلة ذوى القربى وعطف بعضهم على بعض ثم استعملت بعد ذلك فى الشفقة على الاطلاق .

ثانياً — إن أشهر عبارة وردت فى التوراة للدلالة على القربى والنسب هى العبارة الآتية «عظم من عظمى ولحم من لحمى » وقد فسرت التوراة كلمة «لحم» بالعشيرة ^(٢) وهذا يدل على أن الساميين كانوا فى وقت ما يعتبرون أولئك الذين يولدون من رحم واحد ويرضعون من ثدى واحدة أقرب إلى نفس اللحم والعشيرة من غيرهم .

وكذلك كانت الحال فى جزيرة العرب ، فقد ذكر الهمدانى ^(٣) أن كلمة اللحوم (جمع لحم) كانت تطلق فى بعض أجزاء الجزيرة على البطون . وقد لاحظ نولدكه أن كلمة « بطن » تضارع كلمة فخذ فى العشائر التى تنسب إلى الأب ، وأنها وَرَدَتْ فى النقوش التدمرية بمعنى العشيرة .

ومهما يكن من أمر فيبدو أن استعمال كلمة بطن للدلالة على العشيرة ، هو استعمال قديم جدا ، وقد ورد بهذا المعنى فى سفر أيوب . فثم نقراً ^(٤) (بنى بطنى) بمعنى أبناء عشيرتى . ثم يجب أن لا يعزب عن بالنا أن حرمة الرضاعة كانت

(١) انظر سفر عاموس الاصحاح الأول آية ١١

(٢) سفر اللاويين اصحاح ٢٥ آية ٤٩

(٣) صفة جزيرة العرب للهمدانى ص ١٦٥

(٤) سفر أيوب اصحاح ١٩ آية ١٧

كحرمة الدم تماماً عند الساميين وكل هذا يدل على أن النسب كان يحسب في الأصل عن طريق الأم .

ثالثاً — ظل الساميون قروناً طويلة يحتفظون بحق المرأة في تسمية أبنائها وانتسابهم إليها ^(١) فلما كان القرن الثامن قبل الميلاد شرعنا نجد أول حالة تدل يقيناً على انتساب الولد إلى أبيه ^(٢) وقد كان لتسمية الولد والحاق نسبه بالعشيرة شأن كبير وأهمية عظمى في الجمعيات البدائية ذلك لأن الشخص كان ينتمى إلى العشيرة التي لها حق تسميته وكانت هذه التسمية تشمل غالباً نعتاً أو اسماً من أسماء اله العشيرة الذي يوضع الشخص تحت حمايته

ويبدو أن حق العشيرة في تسمية أبنائها وانتسابهم إليها ظل موجوداً في جزيرة العرب إلى قبيل ظهور الاسلام . فقد حدث أن خطب عمرو بن حجر إلى عوف بن محم الشيباني ابنته أم أياس فقال نعم أزوجكها على أن أسمى بذيها وأزوج بناتها . فقال عمرو بن حجر أما بنونا فنسميهم بأسمائنا وأسماء آبائنا وعمومتنا وأما بناتنا فننكحهن أكفاءهن من الملوك ^(٣)

فما كان عوف بن محم ليطلب تسمية أبنائه ابنته وانتسابهم إليها إن لم يكن في ذلك صدى لنظام قديم من الأمومة كان شائعاً في عشيرته . أما عمرو بن حجر فقد رفض ذلك لأن نظام الأبوة هو الذي كان سائداً في عشيرته بدليل قوله « أما بنونا فنسميهم بأسمائنا وأسماء آبائنا وعمومتنا » ولم يقل وخؤولتنا ، ولو قال وخؤولتنا لعلمنا أن الانتساب إلى الأم كان في وقت ما شائعاً كذلك في عشيرته

A. Lods, La Croyance a la Vie Future et la Culte des Morts (١) dans l' Antiquite Israelite, 2 vols. Paris, 1906; also Israel p. 192.

(٢) انظر سفر هو شع الاصحاح الاول الايات ٤ ، ٦ ، ٩ .

(٣) المقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

لأن نظام الأمومة هو بالمعنى الدقيق نوع من نظام الخثولة avuncate^(١) ومن ثم نستطيع أن نقول إن بعض آثار نظام الأمومة ظل موجوداً في جزيرة العرب بجانب نظام الأبوة إلى قبيل ظهور الاسلام.

رابعاً — ويرى ربرتسن سمث أن عادة العقيدة ليست عادة بدائية قديمة . والعقيدة هي في الأصل الشاة التي كانت تذبح عند حلق شعر المولود قربانا لاله العشيرة وهو يرى أن هذه العادة لا بد أن تكون قد نشأت في مرحلة الانتقال من نظام الأمومة إلى نظام الأبوة وأن الغرض منها كان تأكيد الجانب الأبوي في النسب^(٢)

خامساً — حدثت حالات في العصور التاريخية وجدنا فيها الولد عندما يكبر يعود إلى قبيلة أمه فينتسب إليها وينتسب لها كما فعل زهير بن أبي سلمى . ويبدو أن علماء الانساب كانوا على علم بمثل هذه الحالات .

سادساً — خلف لنا علماء الانساب من الشواهد ما يدل على أن العرب كانوا ينسبون قطعاً إلى الأم في مرحلة من مراحل تاريخهم القديم فهم يحددوننا أن العرب كانوا يطلقون على ولد إلياس بن مضر بن نزار وهم مدركة وطابحة وقمعة — اسم خندف نسبة إلى أمهم خندف . وكان ينتسب إلى خندف كذلك أبطن عدة كمزينة والرباب وضبة وصوفة والشعيرا وتميم وهذيل وغيرهم . بل ان الزوج نفسه كان يتسمى باسم امرأته ومن ثم كان يقال لإلياس خندف إذ كان أباً لمن أمه خندف^(٣)

(١) Bornislaw Malinowsky, Sex and Repression in Savage Society, 1927, p. 9 ff.; also Boaz, F., General Anthropology 1938, p. 419.

Smith, Kinship, p. 155

(٢)

(٣) نهاية الارب للنويرى جزء ٢ ص ٢٦٢، ٢٦٣ .

ولذلك نظائر وأشباه في العرب فكان يقال للمالك بن خزيمة بن مدركة
«عائدة» أى أنه كان يدعى باسم أم ولده عائدة بنت الحُمس بن قحافة . وكذلك
«مزينة» بنت كلب فقد أطلقت اسمها على ولد عمرو بن أد بن طابخه .

وكان الحارث بن عدى بن الحارث بن مرة يدعى «عاملة» . أى باسم عاملة
بنت مالك أم ولده . وغير هذا كثير مما يطول الكلام باستقصائه
ويقول بعض علماء الانساب كان لمعد بن عدنان امرأة جرهمية اسمها قضاة
فلما جاءت بولدها سمته باسمها^(١)

وقد أفرد مؤرخو العرب عددا من الرسائل لمن نسب إلى أمة من الشعراء
وقد ورد ذكر هذه الرسائل مبعثرا في كتب الأدب . فمن ذلك رسالة لأبي عبيدة
ورد ذكرها في كتاب الاصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني وأخرى
للميداني ورد ذكرها في الفهرست لابن النديم . وألف أبو سعيد السكري رسالة
سمها كتاب الشعراء المعروفين بأمهاتهم وكتب محمد بن حبيب صاحب كتاب
المحبر رسالة عنوانها ذكر من نسب إلى أمه من الشعراء ، وقد نشر هذه الرسالة
وعلق عليها الأستاذ ليفي دلافيدا L. Della Vida في العدد الثاني والستين من مجلة
الجمعية الآسيوية الأمريكية (سبتمبر ١٩٤٢) .

وليس معنى هذا أن جميع من ذكر من هؤلاء الشعراء كانوا يمتنون إلى
قبائل تتبع نظام الأمومة في انتسابها ، فنحن نعلم أن العرب في العصور المتأخرة
كانوا ينسبون الرجال إلى أمهاتهم لأسباب عديدة أخرى . ومع هذا ففي رأبي
أن وجود هذا النظام بين العرب ومعرفتهم له ورضاهم عنه إنما كان بقية من نظام

الأمومة القديم الذى هجر بعد قيام العصبية الأبوية وبقيت بعض آثاره شاهدة عليه .

أما كيف كان الرجل ينتسب إلى امرأته ويدعى باسمها واسم عشيرتها فتلك مسألة تتعلق بمسكن المرأة فى الزواج القديم . فتم أربع حالات ممكنة :

(١) قد تعيش المرأة مع زوجها فى عشيرته مادام الزواج قائما فاذا طلقت عادت إلى أهلها واحتفظ هو بالأولاد .

(٢) أن تعيش مع زوجها فى عشيرته فاذا طلقت عادت إلى أهلها وحملت معها أولادها .

(٣) أن تعيش فى عشيرتها ويذهب الرجل ليعيش معها فاذا طلقت عاد هو إلى عشيرته وبقي الأولاد معها .

(٤) أن تعيش فى عشيرتها ويعيش الرجل فى عشيرته على أن يزورها متى شاء فاذا طلقت احتفظت هى بالأولاد .

ففى الحالة الأولى كان الأولاد يمتنون إلى عشيرة الأب وتم نجد نظام الأبوة هو القاعدة . أما فى الحالات الثلاث الأخرى فكانوا يمتنون إلى عشيرة الأم وتم يكون الانتساب إلى الأمومة . وقد كانت الحالة الأولى هى الشائعة فى جزيرة العرب عند ظهور الاسلام . ومن هذا نرى أن الرجل لا يستطيع أن ينتسب إلى امرأته ويتسمى باسمها إلا فى الحالة الثالثة فقط أى فى حال ما إذا هجر عشيرته وراح يعيش مع زوجته فى عشيرتها وينتسب اليها كما ينتسب الأولاد . وهذا ولا ريب ما كان حادثا فى جزيرة العرب فى وقت من الاوقات إذ بدون ذلك لانستطيع تفسير هذه الظاهرة الغريبة فى أنساب العرب . وقد كانت عادة استقرار

الزوج في عشيرة الزوجة موجودة كذلك عند المبرانيين كما يتضح من النقطة التالية .

سابعاً — عاش يعقوب مع زوجته^(١) « لينة » و « رحيل » في عشيرة صهره « لابان » فلما فر يعقوب بنسائه وأخذ معه بنية خفية أسرع « لابان » إلى اللحاق به يطلب الأولاد قائلا « البنات بناتي والبنون بني »^(٢) أي أن « لابان » كان يعتقد أن الأولاد يمتون إلى عشيرة الأم وينتسبون إليها وأن لاحق للأب في حملهم معه لأن النسب كان وقتئذ عن طريق الأم لاعن طريق الأب. وهذا النوع من الزواج هو الذي دعاه ربرتن سمث باسم زواج الصديقة أو زواج البينة وقد كان موجودا عند العرب والأشوريين^(٣) .

ثامناً — عندما حمل يوسف معه ابنيه من زوجته المصرية إلى عشيرة إسرائيل أبي إسرائيل أن يعتبرهم أعضاء في عشيرته إلا بعد أن تبناهم يوسف من جديد^(٤) وذلك يدل أيضاً على أن عشيرة إسرائيل كانت تعتبر الأولاد منتسبين إلى أمهم في ذلك الوقت .

تاسعاً — ذبوع الزواج بالأخت من الأب عند الساميين في مرحلة من مراحل حياتهم . فقد تزوج إبراهيم سارة أخته من أبيه . وكان يمكن أن يصبح عمنون بن داود زوجاً شرعياً لأخته من أبيه « نمر » بنت داود^(٥) ومعنى هذا

(١) سفر التكوين اصحاح ٢٩ إلى ٣١ .

(٢) سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٤٣ .

(٣) قارن Scheil, Recueil de Lois Assyriennes, Sec. 23, 33, 37 .

(٤) سفر التكوين اصحاح ٤٨ .

(٥) سفر صموئيل الثاني اصحاح ١٣ آية ١٣ .

أن ذلك النوع من الزواج كان لا يزال موجوداً عند العبرانيين إلى القرن العاشر قبل الميلاد بل إلى ما بعد ذلك . فقد ظل يمارس في يهوده الى زمن حزقيال (١) وقد حاول هذا النبي جهده أن يبطله ويصرف عنه قومه من بني اسرائيل . وظل يمارس كذلك إلى العهد الفارسي في بلاد الفينيقين فقد تزوج « طبنة » ملك صيدا أخته بنت أبيه (٢) .

وكل هذه الحالات تدلنا على أن قدماء الاسرائيليين والفينيقين كانوا يحسبون انسابهم عن طريق الأمهات . وقد عكف يوليوس وهوزن على دراسة التوراة وتبين له أن احتساب النسب عن طريق الأم هو الشائع في جداول الانساب الموجودة في ذلك الجزء الذي حرره اتباع المدرسة البهوية التي يرمز اليها بحرف « J » وأن احتساب النسب عن طريق الأب هو الشائع في القسم الذي حرره اتباع المدرسة الكهنوتية التي يرمز اليها بحرف « p » (٣) وإذا علمنا أن كانت هناك قيود شديدة وحدود موضوعة على الزواج بذوى القربى والأرحام بين الشعوب السامية تبين لنا أن ترخيص الساميين لهذا النوع من الزواج إنما يدل على أنهم كانوا في وقت ما يعدون صلة الأبوة أو هي من صلة الرحم وأقل شأنًا وأنها أوهن من أن تفرض نهياً أو تحريماً .

عاشرا — ورد في النقوش الآرامية التي اكتشفت في الحجر أسماء عدد من العشائر تنسب إلى الأم لا إلى الأب (٤) .

(١) سفر حزقيال اصحاح ٢٢ آية ١١ .

CIS, pt, I, N 3, 11, 13-18.

(٢) قارن

Wellhausen, Nachr. chten d. Kgl. d. Wiss. zu Gott, 1897, p. (٣)

478 n2,

Cf. CIS Pt. II Vol. I Nos. 198 and 209; also Smith 313- 316(٤)

حادى عشر — وفى بابلونيا وجد بعض العلماء أن كان للرجل إذا شاء أن يخلع نسبه الى عشيرته وينتسب إلى عشيرة زوجته ^(١) وقد كانت هذه العادة موجودة كذلك عند المبرانيين وهى تفسر لنا العبارة الآتية التى وردت فى سفر التكوين « بهجر الرجل أباه وأمه ويلحق بزوجته » ^(٢) .

ثانى عشر — لاحظ نولدكه أن الكتب الدينية عند المنديين Mandaeans تشير إلى الرجل بأنه فلان بن فلانه ويستخلص نولدكه من هذا أن نظام الانتساب إلى الأم كان معروفا عندهم ^(٣) .

ثالث عشر — كان الخباء عند الساميين ملكا المرأة وإذا عرفنا أن الخباء عند أهل المدر هو بمثابة البيت عند الحضر كان معنى ذلك أن حقوق الملكية كانت قديما مقصورة على المرأة وأن الرجل هو الذى كان « يدخل عليها » ولا تزال نجد صدى هذا فى حفلة العرض المعروفة « بالدخلة » . فإذ جاء ووجد هاقدحولت باب الخباء عرف أنها قد أعرضت عنه وطلقته . ونحن نجد فى كل هذا بقية من بقايا نظام الأمومة عند قدماء الساميين .

رابع عشر — فى التعاويد السحرية اليهودية نجد اسم الرجل يقرن دائما باسم أمه لا باسم أبيه ^(٤) ، ولا تزال هذه العادة متبعة إلى اليوم عند اليهود وهى كذلك منتشرة فى البلاد العربية . ويقول نولدكه إن هذه العادة وما يشبهها

(١) Barton, A Sketch of Semitic Origins, p. 53

(٢) سفر التكوين اصحاح ١١ آية ٢٤

(٣) انظر Monatsschrift, p. 304; also Barton, op. cit. p. 53.

Lods, Israel, p. 193

(٤)

تدل على مرحلة قديمة من نظام الأمومة .

ومما قدمنا يتبين لك جلياً أن الساميين لابد أن مروا بنظام الأمومة في مرحلة قديمة من مراحل حياتهم الأولى . وربما كان ذلك في بدء حياتهم شبه الزراعية عندما كانت الجماعة البدائية تؤلف عادة من النساء وضعاف الرجال أما الأشداء والفتيان فكانت تستهويهم المغامرات والأخطار

وقد أورد ربرتن سمث بعض الشواهد التي ذكرناها آنفاً ولكنه أوردتها في سياق التدليل على وجود زواج المشاركة عند الساميين وأن الانتساب إلى الأم كان نتيجة هذا الزواج . وقد أقننا الدليل على فساد هذا الرأي وأنه « مجرد حدس وتخمين »

وقد أظهرت البحوث الحديثة أن لاصلة مطلقاً بين زواج المشاركة وبين نظام الأمومة . فقد عكف الأستاذ ملينوسكى Malinowsky^(١) على دراسة عادات الزواج بين القبائل التي تمارس نظام الأمومة في غينيا الجديدة . ووجد أن نوع الزواج الشائع عندهم هو الزواج بواحدة . ويوجد في استراليا وميلانيزيا عدد كبير من القبائل ينتسبون إلى الأم دون وجود أثر لزواج المشاركة عندهم .

ومن ثم ترى أن نظام الأمومة هو نظام قائم بذاته مستقل عن زواج المشاركة وأن لا علاقة بين النظامين بالكلية . وأن وجود أحدهما لا يستلزم وجود الآخر مطلقاً كما يزعم ربرتن سمث .

وقد حاول جورجى زيدان أن ينفي وجود نظام الأمومة عند العرب وذلك

Malinowsky, B., Sex and Repression in savage Society, 1927, (١)
also, The Sexual Life of Savages, 1929.

في أثناء رده على ربرتسن سمث . وراح يدلل على ذلك بالأمثلة التي ساقها Redhouse^(١) في رده على ولكن wilken وخرج من كل ذلك إلى القول بأن تسلط الأمومة « غير معقول ولا يوافق قواعد العمران وأن من يطالع تاريخ الزواج من أول أحوال العمران إلى الآن لا يرى فيه الا ما ينقض ذلك »^(٢)

وعندى أن جورجى زيدان لم يكن موفقاً في جدله وأنه لم يتبع الطرق العلمية الصحيحة وأنه كان قليل البصر بعلم الاجتماع . فنظام الامومة كما ذكرنا آنفاً لا يزال موجوداً عند الشعوب البدائية إلى الآن . وهو نظام معترف به عند علماء الاجتماع ولا علاقة له بنوع خاص من الزواج . وقد قدمنا أن نظام الابوة كان الشائع عند العرب والساميين منذ العصور التاريخية ومع هذا فقد ظل العرب والساميون قرونا طويلة يحتفظون بحق المرأة في تسمية أبنائها وانتسابهم إليها . فلما كان القرن الثامن قبل الميلاد وجدنا أول حالة تدل يقينا على انتساب الولد إلى أبيه .

والذى صح لدينا بعد ما قدمنا من شواهد أن العرب وسائر الساميين قد عرفوا نظام الأمومة ومارسوه في مرحلة قديمة من مراحل حياتهم الاجتماعية الاولى وربما كان ذلك في بدء حياتهم شبه الزراعية . فلما ارتقت حضاراتهم ارتقوا هم كذلك إلى نظام الابوة إذ أنه كلما ارتقت الحضارة كلما توكد الجانب الأبوى

Redhousse, Notes on Prof. E.B. Tylor's Arabian Matriarch-(١)
ate, 1884.

(٢) انساب العرب القدماء لجورجى زيدان ص ٢٧

فى النسب . وإن تعجب فمعجب أن نظام الأمومة لا يزال يمارس بين بدو مصر إلى الوقت الحاضر ولا تزال العادة عند قبائل العباددة والبشارية أن يذهب الرجل عقب زواجه فيعيش بين عشيرة زوجته ويبقى هناك إلى أن يولد ولده الأول على الأقل . (١)

أما الثروة فتتحد من الخال إلى أبناء الأخت أو بناتها . ويؤخذ مما ذكره المقرئ أن نظام الأمومة هو الذى كان سائدا بين قبائل البيجا . (٢)
والآن وقد فرغنا من الاسرة وما يمت إليها من نظم الزواج وجب علينا أن نولى وجهنا شطر العشيرة ونظمها .

Murray, G. W., Sons of Ishmael, 1935, p.53 ff.

(١)

(٢) انظر الخطط ج أول ص ١٩٤

الفصل الثالث

العشيرة والقبيلة

THE CLAN AND THE TRIBE

(١)

كما استعمل العرب كلمة الرهط أو الاسرة أو الفصيلة للدلالة على أصغر وحدة اجتماعية في حياتهم كذلك استعملوا كلمة العشيرة وما في حكمها كالفخذ والبطن والعمارة للدلالة على نوع آخر من نظمهم الاجتماعية هو نظام العشيرة والعشيرة هي أصغر وحدة سياسية اجتماعية. وما الأفخاذ والبطون والعائر إلا مجموعة من العشائر لم تصل بعد إلى مرتبة القبيلة. والحق الفرق بين هذه الأقسام وبين القبيلة أو الشعب إلا من حيث الحجم ودرجة البعد من الأصل المشترك^(١) وكلما تعمقنا في دراسة الحياة الاجتماعية عند الساميين القدماء كلما اتضح لنا أن محور هذه الحياة في أقدم مراحلها كان يدور حول العشيرة لا حول القبيلة إذ النظام القبلي لم يظهر إلا متأخراً في حياة الساميين^(٢) وذلك عندما اضطرت العشائر إلى أن تزدلف بعضها إلى بعض لضرورة حربية أو لأغراض اقتصادية. وقد عرف العرب العشيرة فقالوا « هم الذين يتعاقلون إلى أربعة آباء »^(٣) وشبهوها بأنها بمنزلة الساقين من الجسد اللتين يعتمد عليهما دون الأفخاذ.

Smith, Kinship, p. 5.

(١)

Lods, Israel, p. 244.

(٢)

(-) نهاية الأردب ج ٢ ص ١٦١

ومن ثم نرى أن العرب كانوا متنبهين إلى أن الافخاذ وما فوقها وإن كانت أكبر من العشيرة عدداً وأعظم حجماً فهي أدنى منها شأناً وأقل خطراً ، إذ كانت العشيرة هي التي يُرجع إليها في كل أمر جليل . ومن ثم قوله تعالى « وأنذر عشيرتك الأقربين » . وما ذلك إلا لأن العشيرة هي أهم جماعة سياسية وأقدمها في حياة الساميين ، بل وبين الجماعات البدائية . فقد أظهر Davy أن أول جماعة تقابلها في الجمعيات البدائية هي العشيرة وأن وظيفتها سياسية ومدنية وإن كانت ذات طبيعة شبه دينية^(١) ؛ وقد ظلت كذلك بعد ظهور النظام القبلي وظلت محتفظة بذاتيتها وأهميتها ضمن النظام القبلي حتى أننا لا نستطيع إلى الآن أن نحدد بالضبط ماهية العلاقة بين شيخ العشيرة وشيخ القبيلة .

وكثيراً ما كان العرب يستعملون كلمة الحى لمعنى العشيرة وكذلك فعل العبرانيون فقد كانوا يستعملون للدلالة على العشيرة كلمتي « مشفحة » و « حى » وأحياناً « عم »^(٢) .

وقد أظهرت البحوث الحديثة أن العشيرة قد نمت من الأمرة القديمة بعدد من الطرق والأساليب التي أدت إلى تقسيم خاص وإلى عزلة جانبية^(٣) وسرعان ما أصبحت حياة الفرد السامى خاضعة للعشيرة ولم تعد الأسرة على أهميتها تساهم في الحياة الاجتماعية إلا بقدر يسير زادت أهميته بزيادة نفوذ العشيرة^(٤)

وقد عرف علماء الاجتماع العشيرة بأنها « قسم — خارجي الزواج — من قبيلة يمت بعض أعضائها إلى بعض بروابط مشتركة كاعتقادهم في التحدر من أصل

(١) Moret and Davy, From Tribe to Empire, p. 12.

(٢) سفر صموئيل الأول اصحاح ١٨ آية ١٨ وسفر الملوك الثاني اصحاح ٤ آية ١٣ .

(٣) Lowie, p. 157.

(٤) E. Day, The Social Life of the Hebrews, p. 24

واحد مشترك أو أنهم يمتون إلى طوطمية مشتركة أو يقطنون اقليمًا مشتركًا»^(١)
ويرى بعض العلماء أن في هذا التعريف شيئًا من الابهام ويبدو أن ذلك
قد نشأ من استعمال كلمة Clan التي اشتقها العلماء الأنجليز من النظام الاجتماعي
الموجود في اسكوتلنده وهو نظام يقرب من نظام القبيلة^(٢). ومن أجل هذا
اقترح السير جيمس فربزر Sir James Frazer استعمال كلمة Kin بدلا من Clan
فهو كلما تحدث عن العشيرة الطوطمية استعمل totem-kin أما العلماء الأمريكان
فقد استعملوا كلمة Gens للدلالة على عشيرة الأبوة أي التي يكون النسب فيها
إلى الأب واستعملوا كلمة clan للدلالة على العشيرة التي يكون النسب فيها إلى
الأم. وقد اقترح رفرز Rivers كلمة sept للدلالة على العشيرة ومع هذا فقد
آثر أن يتبع العرف المصطلح عليه ويستعمل كلمة Clan أما لوي Lowie فيستعمل
كلمة Sib بدلا من Clan^(٣).

وقد اخترت هنا كلمة « العشيرة » للدلالة على المعنى المقصود من كلمة Clan
عند علماء الاجتماع الأنجليز والفرنسيين

(١) Anthropological Notes and Queries; The Handbook of Fol-

klore, p. 295.

Rivers, p. 20.

(٢)

Lowie, p. 105.

(٣)

(٢)

أنواع العشيرة

والعشيرة أنواع أهمها : —

أولا — العشيرة الطوطمية Totemic Clan وهي التي يعتقد أعضاؤها أنهم يمتون بصله النسب إلى نوع من الحيوان أو النبات أو الجماد يسمى « طوطم » Totem والطوطم الحيوانى أعظمها شيوعا . وتختلف طبيعة العلاقة إلى الطوطم باختلاف الأماكن ففي بعض جهات ميلانيزيا يعتقد أعضاء العشيرة أنهم متحدرون من الطوطم نفسه . وفي بعض الجهات الأخرى يظن أعضاء العشيرة أنهم متحدرون من شخص — رجلا كان أو امرأة — له علاقة من بعض الوجوه بالحيوان أو النبات أو الجماد الذي يكون الطوطم . وقد عرف دوركيم Dorkheim العشيرة الطوطمية بأنها « مجموعة من الأفراد يعتبرون أنفسهم مشتركين في القرابة ولكنهم يميزون هذه القرابة بعلامة خاصة وهي أنهم جميعا يحملون اسم طوطم واحد . وهذا الطوطم هو كائن حي أو غير حي ولكنه في الغالب حيوان أو نبات تعتقد الجماعة أنها متحدرة منه وأنه شعارها وبه تسمى . فان كان الطوطم ذئبا مثلا فجميع أعضاء العشيرة يعتقدون أنهم متحدرون من الذئب وأن دمه يجري في عروقهم . وهذا هو السبب في أنهم يطلقون على أنفسهم « بنى ذئاب » أو « بنى دياب » ^(١) وقد أورد دركيم Dorkheim نفس هذا التعريف في كتاب آخر ^(٢) وأصر

Annee Sociologique, Paris Vol. iv, pp2-3.

(١)

The Elementary Forms of Religious Life, p. 102.

(٢)

على أهمية جانب التسمية إذ الاسم هو الذى يكون العشيرة ، وهذا الاسم يدل تارة على الطوطم وتارة على الجد الأعلى الذى تحدر منه أفراد العشيرة

ومن نم نرى أن العشيرة بهذا التعريف هى نوع من الأسرة إذ أنها مكونة من أناس يعتبرون أنفسهم متحدرين من أصل واحد مشترك ، ولكنها تتميز عن الأنواع الأخرى للأسرة بأن الذنب فيها قائم على أساس الاشتراك فى الطوطم لا على علاقة الدم ، وعلى هذا فجميع أفراد العشيرة هم ذوو قربنى لا لأنهم إخوة أو آباء أو أعمام أو بنو أعمام بل لأنهم جميعاً ينتسبون الى الحيوان أو النبات الذى يكون الطوطم ويحملون اسمه ولهم نفس طبيعته ، والطوطمية totemism منتشرة فى جميع أنحاء الدنيا فهى موجودة فى أمريكا وأستراليا وميلانيزيا وإفريقية وبعض أجزاء آسيا (١)

أما عن النظريات المتعلقة بالطوطمية فليس هذا موضع شرحها وعلى من أراد أن يطلبها فى المطولات ، وأما عن الطوطمية عند الساميين فسنبحث عن ذلك فى موضع آخر

ثانياً — العشيرة الطوطمية الإقليمية

Territorial tie of the totemic Clan

يوجد نوع آخر من العلاقة الطوطمية بين أعضاء العشيرة ونعنى بذلك علاقة الاقليم ، وفى هذه الحالة يعتقد أعضاء العشيرة أن الرباط الذى يصل بينهم هو اشتراكهم جميعاً فى طوطم واحد يشغل قرية معينة أو إقليمًا محدوداً ، ويرى بعض العلماء أن الذى يحدث حقيقة فى معظم الحالات الطوطمية هو أن عدداً

من الجماعات الطوطمية تشترك فى شغل قرية أو إقليم معين وان بعض هذه الجماعات يختلط ببعض الآخر دون تمييز موضعى بين أفراد هذه الجماعات رغم اختلاف طوطم كل منها^(١)

ثالثا — العشيرة الإقليمية Territorial Clan

فى هذا النوع من العشيرة لا يوجد أثر للطوطمية مطلقاً بل إن الرباط الوثيق الذى يصل بين أعضائها هو أنها تسكن اقليماً واحداً مشتركاً. وفى هذه الحالة يعتقد أهل ذلك الاقليم أو القرية أو البقعة أن بعضهم يمت إلى بعض بحكم السكنى والجوار فى الديار. ونحن نجد هذا النوع من العشيرة بين الجماعات التى نبذت البداوة المحضة وشرعت فى الاستقرار^(٢) وهذا النوع فى طوره الأول يكاد يوجد دائماً إلى جانب العشيرة الطوطمية ولكن سرعان ما يتغلب عليها ويقضى على الطوطمية بالكلية. وذلك لأن فلاح الارض والاستقرار فيها هو أغرى للرجال وأوثق لقلوبهم وأشد سلطاناً على نفوسهم. وسرعان ما نجد الاستقرار والاشتراك فى الحياة الموضعية قد غدا معينا لعادات تصبح مقبولة بالضرورة وتتأصل فى النفوس إلى حد أن تخلق غريزة الاجتماع والوحدة والتعاون ويصبح الانسان مدنيا بالطبع

ولم يكن الاستقرار والاشتراك فى الحياة الموضعية هو وحده الحافز على تكوين هذه الاقسام الإقليمية داخل الجمعيات البشرية بل ثم حافز آخر وهو نمو العشيرة واتساعها وشمورها بالحاجة الى الانقسام الى أقسام ماثلة يظهر أثرها فى شكل

Rivers, p. 22.

(١)

Moret and Davy, p. 55

(٢)

جديد . وهذه الأقسام هي التي يسميها «دوركيم» باسم Segments^(١) أى مجموعة العشائر وهي في رأيي تقابل ما يسميه العرب بالأفخاذ والبطون والعائر . ودليلنا على ذلك أن علماء الاجتماع أنفسهم قد صعب عليهم أن يحددوا بالضبط الجماعة الاقليمية وذلك لاختلاف أحجامها وتعدد أنواعها ، فهم يقولون إنها قد تكون كبيرة الحجم إلى حد أنها قد تأخذ شكل القبيلة ، وقد تكون أحياناً صغيرة إلى درجة أنها تشبه الفصيلة ، وقد اعترف هوت Howitt^(٢) بأنه لم يستطع في كثير من الأحيان أن يقرر نوع الجماعة التي يعالجها ، ومن ثم يتبين لنا أن المعنى الذي يقصده علماء الاجتماع من «العشيرة الاقليمية» أو « الجماعة الاقليمية » يكاد يضارع المعنى الذي يقصده العرب من كلمة « الحى » وأرى أن هذه الكلمة هي خير اصطلاح نطلقه على ما يسميه علماء الاجتماع territorial clan

ويرى العلماء أن العشيرة الاقليمية أو بعبارة أدق الجمعية الاقليمية تمثل مرحلة أرقى في التطور الاجتماعى وأنه كلما تقدمت الجمعية الاقليمية كلما تضاءلت العشيرة القديمة المسماة بالطوطمية إلى أن تختفى بالكلية في النهاية^(٣) وقد ذكرنا آنفاً أن العلاقة الاجتماعية التي تصل بين أعضاء العشيرة الطوطمية هي علاقة النسب إلى طوطم واحد ينتسبون إليه ويحملون اسمه . أما العلاقة التي تربط أعضاء الجمعية الاقليمية التي استقرت في بقعة محدودة خاصة بها فهي علاقة الأرض

Dorkheim, La Division du Travail Social, 2nd ed. 1902, p. (١)

150, also, Les Regles de la Methode Sociologique 7th ed. Paris 1919, p. 103.

Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, (٢) London 1904.

Moret and Davy, From Tribe to Empire, p. 57.

(٣)

التي يسكنونها والطينة التي يفلحونها أو ترعى دوابهم كلاًها^(١) أو بعبارة أخرى هي علاقة «الحى» و «الحى» وعلاقة الجوارى فى الديار .

على أن من المحتمل أن تكون العلاقة الاقليمية هى محض تعبير آخر عن الانتساب إلى سلف واحد وأن أهل قرية أو اقليم يؤلفون عشيرة واحدة لأنهم متحدرون حقيقة من جد أعلى مشترك^(٢)

ومهما يكن من أمر فالعشيرة الاقليمية تمثل النوع الذى كان شائعاً عند الساميين فى فجر التاريخ. ولنول الآن وجهنا شطر نظام العشيرة عند الساميين فنقول : —

(١) Cf. Sumner Maine, Notes on the History of Ancient Institutions, p. 91.

Cf. Rivers, p. 22.

(٢)

(٣)

الساميون والطوطمية

THE SEMITES AND TOTEMISM

هل مارس الساميون الطوطمية ؟

هذا سؤال طلى يحسن الخوض فيه ، وللإجابة عليه يجب أن أقول - ذاعت
نظرية الطوطمية totemism في النصف الأخير من القرن الماضي فخلبت أفئدة
العلماء وبهرت عقولهم وافتتنوا بها افتتاناً كبيراً

وكان أن سحرت كذلك لب العلامة ربرتسن سمث فراح يطبقها على العرب
وراح يبرهن على أن قدماء العرب قد مارسوا الطوطمية وذلك في مقال نشره بالمجلة
اللغوية عام ١٨٧٩^(١) ثم فيما كتب من بعد ، ومنذ ذلك الحين صب على قالبه
أساتذة آخرون منهم Wilken و Stade و Joseph Jacobs و Gray و Stanly و
Cook و Barton ولكن الأخير قد عاد فعدل عن رأيه

وقد بنى ربرتسن سمث نظريته في الطوطمية عند العرب على أمور منها :
أولاً - أن كثيراً من القبائل العربية كانت تتسمى بأسماء الحيوان^(٢) وأن
آثار هذه التسمية قد ورد ذكرها في التوراة .

ثانياً - أن بعض العرب كانوا يعتقدون أنهم متحدرون حقيقة من الحيوان
الذى ينتسبون إليه .

Smith, Journal of Philology ix, p. 75 ff.

(١)

Ibid p. xx 79-88

(٢)

ثالثاً — ان العرب كانوا يعبدون آلهة في صورة الحيوان ^(١)

رابعاً — انهم كانوا يعتقدون أن بعض الحيوانات انما هي رجال مسخت
وكانوا يجمعون عن أكل بعض أنواع الحيوان ظناً منهم أنها أناسى متكرة .
خامساً — أنهم كانوا يعتقدون أن الجن شركاء لله وهو يرجع أنها آلهة
قديمة مهجورة وكان العرب يظنون أن الجن تظهر في هيئة انسان أو وحوش مكسوة
بشعور طويلة ^(٢) .

والنتيجة التي وصل إليها برتسن سمث هي أن جميع الساميين لابد أن
مارسوا الطوطمية في مرحلة من مراحل تطورهم الاجتماعي وأن آثار الطوطمية إنما
بقيت في جزيرة العرب لأن النظم الاجتماعية والسياسية قد تقدمت عند الشعوب
السامية الأخرى في عصر قديم جداً بينما ظل العرب على حالهم احقاباً طويلاً ^(٣)
ولكى نقيم الدليل على وجود الطوطمية عند شعب من الشعوب يجب أن
نبحث عن امارات خاصة وهي :

أولاً : تسمية العشار بأسماء الحيوان أو النبات .

ثانياً : اعتقاد أعضاء العشيرة في أنهم يمتون بعلاقة الدم إلى ذلك الحيوان
أو أنهم متحدرون من ذلك النبات الذي اتخذوه لهم طوطماً .

ثالثاً — تعظيم الطوطم وتقديسه ورفعته إلى مقام العبادة واتخاذها الهاللعشيرة
ويترتب على ذلك عدم استعمال حيوان الطوطم كطعام عادي .

Kinship, p. 192-201 and Wellhausen, Reste Arabische (١)

Heidentums. p. 19-23.

Religion of the Semites p. 357

Kinship, 2nd ed. 252.

(٢) قارن

(٣) أنظر

رابعا — أن تحتوى القبيلة على عدة جماعات لكل منها علاقة خاصة بنوع مختلف من الطوطم .

فاذا وجدنا هذه الأمور مجتمعة فى قبيلة من القبائل كان ذلك برهاننا بينا ودليلا ماديا على أنها قبيلة طوطمية . على أننا فى كثير من الأحوال قد لانجد هذه العلامات فى صورتها البدائية البحتة وخاصة عند الشعوب القديمة إذ قد يحدث أن تتطور هذه العلامات إلى حد كبير فى داخل الجماعة نفسها كما حدث عند قدماء المصريين مثلا . فمن ذلك أن طوطم العشيرة الذى كان يعبد أولا فى صورة حيوان قد يظهر بعد ذلك فى هيئة إنسان ليس له من صفات الحيوان إلا قليل .

فالأستاذ سلجمان مثلا يعتبر قدماء المصريين من الأمم التى كانت تمارس الطوطمية قطعا ومع هذا فقد عجز أن يجد من الشواهد ما يدل على أن كان للحيوانات علاقة بالنظام الاجتماعى أو بالعبادة عند البيجا وهم من القبائل الحامية نعم إنه وجد الوثنيين من الحاميين الذين يسكنون فى جهات الحبشة يقصدون بعض الحيوانات كالضبع والحية والتمساح والبوم ومع هذا لم يجد من الأسباب ما يحمله على القول بأنه كان لهذه الحيوانات علاقة بالطوطمية^(١) .

وهذه نقطة هامة يجب أن نلاحظها دائما عند بحثنا فى طوطمية الساميين .

Seligman, C. G. «Some aspects of the Hamitic Problem (١) in the Anglo-Egyptian Sudan» in JRAL, Xliii. 1913.

تسمية العشائر بأسماء الحيوان عند الساميين

إذا ولينا وجها شطر قدماء العرب وجدنا أن كثيراً من قبائلهم قد تسمت بأسماء الحيوان وقد ترجع هذه الأسماء إلى عصور ما قبل التاريخ وبعضها بصيغة المفرد وبعضها بصيغة الجمع مثل كلاب وأنمار وأراقم وضباب وغيرها. وهذه تشبه بالضبط أسماء القبائل الطوطمية الموجودة في أمريكا وأستراليا.

ويبدو أن لم يكن ثم فرق بين صيغة المفرد وصيغة الجمع في مثل كلب وكناب والنمر والنمرون فقد ذكر المبرد في الكامل^(١) أن « أمثال قولهم الأزارقة والمهالبة والمناذرة يرجع إلى باب من النسب وهو أن يسمى كل واحد منهم نميراً أو أشعر فهذا يتصل في القبائل ». ومن أسماء القبائل عند العرب :

١ — أسد — وهو اسم يطلق على عدة قبائل منها أسد بن خزيمه من معد وبنو أسد بن عبد مناة وأسد بن مرّة من مذحج وأسد بن عبد العزى في قريش وبنو أسد بن الحارث في الأزد . ويقول ابن دريد^(٢) أن أسد والأزد مشتقان من أصل واحد وأن الأزد بالالف واللام دائماً . والأزد بن الغوث من قبائل اليمن ولها عدة فروع . ومن قبائل الأسد أيضاً بنو أسد ويقول الهمداني^(٣) إنها

(١) الكامل للمبرد باب النسب إلى المضاف .

(٢) ابن دريد كتاب الاشتقاق ص ٢٥٨

(٣) الهمداني صفة جزيرة العرب ص ١١٨

كانت في عنز . وذكر ابن دريد بنى فرهود بن شبانة ويقال لهم الفراهيد (١) .
والفرهود ولد الأسد في لغة أزد عمان . ولبوان وهي بطن معافر ولبأ وهي قبيلة
كبيرة من عبد القيس ، والليث وغير هؤلاء من القبائل .

٢ — النمر ونمير وأثمار — وهي أسماء أطلقت على كثير من عشائر العرب
وقبائلهم وكان سكان حران يعرفون في السريانية باسم (بَرْنَمَرى) أن بنو النمر
ويقال إنهم كانوا يعبدون إلهاً يسمى في السريانية (نمرا) أن النمر . وذكر
الدبري (٢) أن النمر كان يكنى بأبي عمرو كما كانت الضبعة تكنى بأبى عامر .

٣ — فهد — وقد تسمت به إحدى عشائر كلب .

٤ — بهته — نوع من الطباء والآرام — وهو اسم لبطن من قيس عيلان ولبطن
من ضبيعة ، ويبدو أن الرثم كان مقدساً في حمير على وجه الأخص ، فقد ذكر
ابن الكلبي في كتاب الأصنام أنه كان لحير بيت بصنعاء يقال له رثام (٣) يعظمونه
ويتقربون عنده بالذبائح فلما انصرف تبع من مسيره الذي سار فيه إلى العراق
قدم معه الخبران اللذان صحباه من المدينة فأمرهم بهدم رثام ففعل وتهود تبع
وأهل اليمن ومن ثم لم يسمع بذكر رثام في شيء من الأشعار ولا الأسماء ، ويقول
ربرتن سمث (٤) إن الرثام والظبيان والغزلان بأنواعها المختلفة كانت مقدسة في
كثير من أجزاء العالم السامي وأنها ظلت تعبد إلى عصر متأخر في بيوت الأصنام
في مكة وتبالة وغيرها

(١) ابن دريد ص ٢٩٤

(٢) الدبري حياة الحيوان ج ٢ ص ٨٩٣

(٣) كتاب الأصنام لابن الكلبي ص ١ ، ١١

Smith, the Religion of the Semites, Note F.

(٤)

وقد وجدت صورها في فينيقية منقوشة على الأحجار الكريمة وعلى نقود مضروبة في اللاذقية . وقد أورد سميث^(١) ما نقله شبرنجر عن ابن الجاور فقد ذكر أن قبيلة بنى الحارث باليمن كانوا إذا مات غزال قاموا إليه فغسلوه وكفنوه ثم دفنوه ولبسوا عليه الحداد سبعة أيام كأحد أفراد القبيلة . وهذه ولا ريب ظاهرة طوطمية تشبه تلك الموحودة بين قبيلة البومه في ساموا ، وتذكرنا بما كان يفعل قدماء المصريين من تكفين حيواناتهم المقدسة ، ومن الشواهد التي قد تؤيد ما ذكره ابن الجاور أن ديار بنى الحارث كانت تدعى « دار الغزيل » تصغير « غزال » وقد أوردها ياقوت^(٢) فيما أورد من ديار العرب . ولكن الأصمعي لم يذكر هذا الاسم في كتابه دارات العرب ولعل ذلك لأنه اقتصر على ست عشرة دائرة منها . أما الفيروزابادي فقد جمع ما لم يجمع غيره من دارات العرب وهي تنيف على مائة وعشر . وذكر من بينها « دائرة الأرام »

ونحن لا نرى فيما أورد سميث من رواية ابن الجاور دليلا على أن العرب كانوا يمارسون الطوطمية قطعا . فتعظيم قدماء العرب لبعض أنواع الحيوان كان يرجع ولا ريب إلى أنهم كغيرهم من الأمم القديمة كانوا يعتقدون أنها تشترك مع الإنسان في بعض الصفات الشخصية . ومن أجل ذلك كانوا يتمتعون من أكل لحومها . وقد شاهد بعض الرحالة إحدى قبائل البيحبالقرب من سوا كن لاثا كل لحم الغزال مطلقا كما يقال إنه كان من عادة بعض القبائل التي كانت تسكن أرض البشارية أنهم إذا مات حيوان من أنعامهم دفنوه باحتفال مهيب^(٣) .

Ibid, Note A.

(١)

(٢) انظر معجم البلدان ج ٢ ص ٢٦٥ طبعة اوربا

(٣) انظر G.W. Murray «Graves of Oxen in the Eastern Desert of Egypt» in JEA, Xii 1926.

ويبدو أن العرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أن للظباء والآرام والغزلان قوة خفية كما لغيرها من كثير من أنواع الحيوان وأنها قادرة على البطش والانتقام وذلك ظاهر من الأساطير التي ظلت متداولة إلى ما بعد ظهور الاسلام . فقد ذكر الدميرى نقلاً عن مجاهد أن تجاراً من الشام دخلوا مكة في الجاهلية بعد قصي بن كلاب « فنزلوا بوادي طوى تحت سمرة يستظلون بها فاخترزوا على ملة لهم ولم يكن معهم ادم فقام رجل منهم إلى سهمه فرمى ظبية من ظباء الحرم وهي حولهم ترعى فقاموا إليها فسلخواها وطبخوها ليأندموا بها . فبينما هم كذلك وقدرهم على النار تغلى بها وبعضهم يشوى إذ خرجت من تحت القدر عنق من النار عظيمة فأحرقت القوم جميعاً ولم تحرق ثيابهم ولا أمتعتهم ولا السمرة التي كانوا تحتها » (١) .

٤ - بدن - نوع من الوعل - وقد تسمت به بطن من كلب وعشيرة من بكر وائل وعشيرة وعلان من مراد . وقد ورد في كتاب الاشتقاق لابن دريد ذكر عشيرة تدعى وعلة وكذلك في ياقوت .

٦ - الضبع وضبيعة - وهو اسم أطلق على عدد من قبائل العرب ومن كيناهها أم خنور وأم طريق وأم عامر وأم نوفل . ومن كنى الذكر أبو عامر وأبو كلدة وأبو الهنبر . ويميز الامام الشافعي أكل لحم الضبع إذ أنها ليست عنده من ذوات الناب التي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل لحومها . وهو يقول : ما زال لحم الضبع يباع بين الصفا والمروة عن غير نكر (٢) . أما أبو حنيفة

(١) الدميرى حياة الحيوان ج ٢ ص ١٢٨

(٢) الدميرى ج ٢ ص ٩٨

فقد حرم أكلها وهو مكروه عند مالك .

وفي البيهقي عن عبد الله بن مغفل السلمي قال : قلت يارسول الله ما تقول في الضبع ؟ قال : لا آكله ، ولا أنهى عنه .

ولعل بعض عشائر العرب قد أحجموا عن أكل الضبع لاعتقادهم أن لها صلة بالآدميين لأنها نحيس كما نحيس أنثى الانسان . أو لعل هذا الاحجام كان متوارثاً منذ قديم الزمان . ومن ثم فهي عادة تشبه العادة المتبعة عند القبائل الطوطمية ومن الشواهد الدالة على أن العرب كانوا يعتقدون بوجود صلة خاصة بين الضبع وبين بعض الرجال ما ذكره الدميري من أنه كان « في العرب قوم يقال لهم الضبيعون لو كان أحدهم في قفل فيه ألف نفس وجاء الضبع لا يقصد أحداً سواه » ومن الواضح أن هذا الاعتقاد وما يشبهه عريق في القدم . وقد يجد بعض العلماء في هذا بقية من الطوطمية .

٧ - دب - اسم عشيره من أسبع كلاب وعشيرة من بكر وائل . ودب اسم امرأة من هذيل . ولا يزال الدب يوجد في الجهات الجبلية من أرض هذيل .

٨ - ذئب - اسم عشيرة من الأزد وسرحان اسم عشيرة من أسبع كلاب وبنو سيد ذكهم ابن دريد في ضبة . وذؤيب ذكهم الجاحظ في ولد ربيعة نزار وكان العرب يعتقدون أن الرجل منهم إذا علق كعب الذئب الأيمن على رأس ربحه ثم اجتمع عليه جماعة لم يستطيعوا الوصول إليه ، وذلك ولا ريب يشبه بعض مظاهر الطوطمية لأن الرجل يعتقد أنه في حماية طوطمه :

وكانوا يعتقدون أن الذئب يفهم ويتكلم ويحتاج ويناطر . فقد قال ابن عبد البر وغيره أن الذئب كلم من الصحابة ثلاثة زافع بن عمير وسلمة بن الأكرع وأهبان بن أوس الأسلمي . ولذلك تقول العرب هو كذئب أهبان ، وذكر الدميري

مارواه الحاكم في مستدركه إذ قال « بينما راع يرعى بالحرة إذ عدا الذئب على شاة فخال الراعى بينه وبينها فألقى الذئب على ذنبه وقال يا عبد الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلى . فقال الرجل واعجبا ذئب يكلمنى . فقال الذئب ألا أخبرك بأعجب منى هذا رسول الله ﷺ بين الحرتين يخبر الناس بأنباء ما قد سبق . فزوى الراعى شياهاه إلى زاوية من زوايا المدينة ثم أتى النبي ﷺ فأخبره فقال صدق والذي نفسى بيده » (١)

ومثل هذا الاعتقاد شائع في كثير من الأمم وهو يرجع ولا ريب إلى عصر سحيق في القدم ولا أظنه يدل حتما على الطوطمية .

٩ — ثعلب و ثعلبية و ثعالب — وهى أسماء أطلقت على كثير من العشائر فمن ذلك ثعالب طيء و ثعلب اسم عشيرة في كلب و يطلق ثعال على بعض عشائر طيء وغيرها .

١٠ — نور — وهو اسم يطلق على قسم من كلب فقد ذكر ابن دريد أن قبائل كلب كانت منقسمة إلى قسمين كلب و نور . وذكر ابن خلكان (٢) ثلاث عشائر تسمت باسم النور ، وعجل اسم عشيرة في بكر وائل ، وقد عبد الساميون الشماليون العجل وورد ذكره في قصة موسى في التوراة وفي القرآن .

١١ — عنز — اسم قبيلة من وائل ، وقد وجد الهمدانى قبيلة تدعى عنز في جرش باليمن ، وعنزة وكانت تعبد صنما يقال له سعيم . (٣)

١٢ — فهد — وهو نوع من الجدى الحجازى على ما يقول ابن دريد وجمعه

(١) الدميرى جزء أول ص ٤٧

(٢) ابن خلكان رقم ٢٦٥

(٣) كتاب الأصنام ص ٤١

فهاد ، وقد أطلق على بطن من كعب .

- ١٣ - جعده - بطن من كعب بن ربيعة . ويقال انها كلمة يمنية ، ويقول
البكرى ان الكباش كان يعبد في بعض قبائل البرير .
١٤ - جحش - بطن من العرب .

١٥ - كلب و كلاب و كليب - وهى أسماء أطلقت على كثير من قبائل العرب
ومنها كلب بن ربيعة و مكالب بن ربيعة و كليب بن يربوع و بنو الكلبة و الكلبة
لقب مية بنت علاج بن شحمة العنبرى و بنوها بنو الكلبة .

وقد نشبت بسبب الكلبة حروب بين بعض قبائل العرب وذلك ظاهر من
سياق القصة التى أوردها الجاحظ^(١) فى سبب خروج مالك بن فهم بن غنم بن
دوس إلى أزد شنوءة من السراة ، فقد كان السبب أن بنى اخته قتلوا كلبة لجارهم
وكانوا أعد منه فغضب ومضى وسمى النجد الذى هبط فيه نجد الكلبة ، فامكان
الرجل ليغضب ويستعد لقتالهم لولم يكن يعتقد أن الكلبة بمثابة طومة ولا
نستطيع أن نقيس على ذلك حرب البسوس بين كليب وجساس فلها سبب آخر
ولكننا نستطيع أن نقيس عليها حرب الفجار الاولى التى كادت تقع بين كنانة
وقيس عيلان بسبب قتل الكنانى فى سوق عكاظ . فى كلا الحادتين قد
يجد أصحاب الطوطمية شيئاً من آثارها رغم ما ذكر نقلة الاخبار من تعليل و رغم
ما نعلم من أن العربى كان يستमित فى الذود عما فى حوزته . ويبدو أن العرب كانوا
قديماً يعلقون أهمية كبرى على نباح كلاب الحوآب إذ يبدو أنهم كانوا يذهبون
إليها للاستخاره والعرافة كما كانوا يفعلون فى زجر الطير وكما كان يفعل الاغريق

في طلب العرافة من آلهتهم ، فكانت هذه الكلاب إن نبحتهم تشاءموا واقلعوا عن أمرهم وإن لم تنبحهم تفاءلوا ومضوا لشأنهم ، وقد ظل هذا الاعتقاد إلى ما بعد ظهور الاسلام ، ودليلنا على ذلك أن عائشة لما انصرفت فيمن معها إلى البصرة لحضور واقعة الجمل مرت بماء بنى كلاب فعوت كلابهم ، وسمعت عائشة نباح الكلاب فقالت أى ماء هذا فقال السائق لجلها الحوآب فتشاءمت واسترجعت وقالت إني لهية قد سمعت رسول الله ﷺ يقول وعنده نساؤه ليت شعري أيتكن تذبحها كلاب الحوآب (١)

١٦ - قرد - وهو اسم فرع من هزيل وهو الفرع الذى منه عمرو بن معاوية ويظن سمى أن اسمه الحقيقي عمرو بن قرد وأنهم ربما كانوا فى الأصل من عبدة القرد ولا يزال القرد يوجد فى أرض هذيل

١٧ - نعامة - ومن ذلك بنو نعامة وهم بنو عمرو بن أسد

١٨ - غراب - اسم بطن من فزارة ، وللغربان علاقة بالنخل ذكرها الجاحظ فى كتاب الحيوان (٢) .

١٩ - حدأة - بطن من مراد .

٢٠ - حمامة - بنو حمامة بطن ازد .

ويبدو أن كانت الحمامة مقدسه عند الساميين الشماليين ولها علاقة بعبادة الآلهة عشتار أو عشتروث . وقد كشفت لنا الحفريات عن هيكل بناء الكنعانيون فى بيسان بفلسطين وأقاموا فيه صنما للالهة عشتار وهى تحمل فى

(١) مروج الذهب ج ٤ ص ٣٠٥ ، أيضا الطبرى ج ١ ص ٣١٢٦

(٢) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٤١

أحدى يديها حمامة (١) .

وكان الحمام من بين الطيور التي عبد العرب أصنامها في الجاهلية . وقد أقاموا له صنما في الكعبة . فقد ذكر ابن هشام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل مكة وقضى طوافه « دعا عثمان بن طلحة فأخذ منه مفتاح الكعبة ففتحت له فدخلها فوجد فيها حمامه من عيدان فكسرها بيده ثم طرحها (٢) » .

وكان الحمام مقدسا في مكة في الجاهلية ولا يزال يضرب المثل في الأمن بحمام الحرم .

وكان الحمام يستعمل في العصور القديمة كرمز لتقديس العهود والمواثيق ، وقد كان من بين الطيور التي قربها « ابرام » إلى ربه عندما عاهده كما تحدثنا بذلك التوراة (٣) « وابرام » هو الذي دعى فيما بعد باسم ابراهيم . ومن الأشياء التي نعاها اليهود على الأساميين أنهم كانوا من عبدة الحمام ، ولقداسة الحمام كان بعض سكان سوريا لا يأكلونه ولا يلمسونه ، فاذا لمس أحدهم حمامة صار نجساً طول يومه (٤) .

٢١ — هوازن — ومفردها هوزن وهو نوع من الطيور كما يقول ابن دريد .

٢٢ — حنش وافقى وارقم وحية — قال ابن دريد بنو حنش بطن من الأوس ، وذكر الهمداني جماعة آخرين هم بنو الافقى ثم الارقم وهم عشائر من ثعلب ، ثم بنو حية ، وقد ورد في الأغاني أنهم كانوا ملوك طى في أوائل الاسلام

(١) J.G. Duncan, Digging Up Biblical History vol. II p 89, 109.

(٢) ابن هشام ص ٨٢١

(٣) سفر التكوين اصحاح ١٥ آية ٩

Smith, R. S., P. 294.

(٤) انظر

وقد كان للحية سهم على في الأساطير السامية ، فالحية هي التي اغوت حواء وأخرجت آدم من الجنة ، وكان العرب يعتقدون أن الحيات كانت في الأصل من الآدميين ثم مسخت كما مسخت القردة من بني إسرائيل^(١). ولهذا كانوا يعتقدون أنها تعقل وتفهم وقد ظل هذا الاعتقاد إلى ما بعد ظهور الاسلام . فقد روى الحافظ عبد البر أن عقبه بن نافع لمفتح إفريقيه وقف على موضع يقال له القبروان وهو واد كثير الحيات . وقال : يا أهل هذا الوادي إنا حالون إن شاء الله قاطنون ، ثلاث مرات . قال : فما رأينا حجراً ولا شجراً إلا خرج من تحته حية حتى هبطن بطن الوادي ، ثم قال انزلوا باسم الله فاعمروا القبروان

وكانوا يعتقدون أن الشياطين تظهر في هيئة الحيات ، وقد أورد الدميري قصة الفتى الذي ذهب إلى منزله فوجد حية فقتلها وركز الرمح بالبواب ثم اضطربت عليه فقتلته فحماه أصحابه إلى رسول الله لكي يدعو الله أن يحياه فقال استغفروا ربكم لصاحبكم ثم قال : « إن في المدينة جنا قد أسلموا فاذا رأيتم منهم شيئاً فآذنوه ثلاثة أيام فاذا بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان^(٢) »

وكانت الحية تعبد عند الساميين ، وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن عدد من الاصنام على هيئة الافاعي في المعبد الشمالي الذي أقامه الكنعانيون لعبادة الافعى بمدينة بيسان بفلسطين^(٣) ويرجع تاريخ المعبد إلى زمن نحوش الثالث (١٥٠٠ - ١٤٥٠ ق م) .

(١) الدميري جزء اول ص ٣١٩

(٢) الدميري أول ص ٣١٩

(٣)

و بيسان هي بالعبرية «بيت شان» ، وقد يكون معناها «بيت شعان» أى بيت الثعبان لأن الشين فى العبرية تقابل الشاء فى العربية غالباً ثم ان «شعان» أو سخان هو اسم اله بابل على هيئة الثعبان^(١) وربما كان الكنعانيون هم الذين جلبوا معهم عبادة الحيات والافاعي من بابلونيا الى فلسطين ، على أنه يحتمل كذلك أن تكون هذه العبادة قد جاءتهم من مصر ، ومهما يكن من أمر فنحن نعلم يقيناً أن الاسرائيليين قد عبدوا الافاعي والحيات وأقاموا لها أصناماً من نحاس ، وذلك واضح مما ورد فى التوراة فى سفر الملوك الثانى فقد ورد فى الاصحاح الثامن عشر أنه لماولى حزقيا بن آحاز ملك يهوذا «أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السوارى وسحق حية النحاس التى عملها موسى لأن بنى اسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ودعوها نخشتان»

ومن أسماء الحيوان التى تسمى بها العرب أيضاً ضب وعدل (فأر) وقنفذ وجمل وجندب وجراد ويربوع

ولا حاجة بنا إلى الافاصة فى شرح كل هذه الأسماء فقد أوردنا ما فيه الكفاية للدلالة على أن العرب قد تسموا بأسماء كثير من الحيوان وأن ثم صلة وثيقة بين هذه الأسماء وبين كثير من معتقداتهم ، وفى كل هذا قد نجد بعض مظاهر الطوطمية^(٢)

وقد وجدنا بعض العشار الساميه الأخرى قد تسمت كذلك بأسماء الحيوان ، وقد عكف الاستاذ «جرى» Gray على دراسته ماورد منها فى أسفار

Ibid p. 108

(١)

(٢) لأجل أسماء الحيوان التى كانت تطلق على الالهة عند قدماء العرب أنظر

Nielsen .Handbuch.i, 192.

العهد القديم ووجد أنها تقع في ثلاث مجموعات تحوى الأولى منها ثلاثة وثلاثين اسماً من أسماء الحيوان وتطلق على أما كن وتحوى الثانية أربعة وثلاثين اسماً وتطلق على عشائر وتحوى الثالثة ثلاثة وثلاثين اسماً وتطلق على أفراد^(١)

هذا فيما يتعلق بتسمية القبائل والعشائر بأسماء الحيوان عن الساميين وقد وجد ربرتن سمث ومدرسته في هذه التسمية أقوى دليل وأنصح برهان على أن العرب وسائر الساميين كانوا يمارسون الطوطمية قديماً .

ونحن لا نريد أن نتعجل في الحكم ولا أن نطأ مواقع قدمه على غير هدى قبل إصدار حكم خطير مثل هذا يجب أن نلج كل باب وأن نستقصى كل احتمال ممكن . والحق أن وجود هذه الأسماء بين القبائل العربية والسامية لا يبرر الجرم بوجود الطوطمية . ذلك لأن عدد هذه الأسماء قليل نسبياً لا يناهز الثلاثين إلى الأربعين . ونحن إن احصينا أسماء القبائل العربية وما بمت إليها من عشائر وبطن واخاذ وعشائر وفصائل لبلغت عدة مئات^(٢) .

ثم إن من تسمى منهم بهذه الأسماء قد يكون فعل ذلك لصفات ملحوظة أو لاعتبارات خاصة أو لظروف معينة . فقد كان الرجل منهم يسمى ولده أسداً أو ليثاً أو نمراً رجاء ان يصير جريئاً كالأسد أو سريع الوثوب كالنمر . وكان الرجل منهم يدعى أحياناً ظبيان لسرعة عدوه . وقد يوصف بالحمار لشدة صبره واحتماله وهكذا ويحدثنا بركهات أن بدويا سمى ولده كلباً تفاؤلاً بـكلب كان موجوداً في الخيمة وقت ولادته^(٣) .

(١) أنظر G. B. Gray Studies in Hebrew Proper Names, p. 86ff

(٢) أنظر جورجى زيدان أنساب العرب القدماء

Burckhardt, Notes on the Bedouins and waha (٣)

وقد ذكر الجاحظ في كتاب الحيوان أن « العرب إنما كانت تسمى بكلب وحمار وحجر وجل وحنظلة وقرد على التفاضل بذلك . وكان الرجل إذا ولد له ذكر خرج يتعرض لزجر الطير والفأل فإن سمع إنساناً يقول حجر أو رأى حجراً سمى ابنه به وتفاضل فيه الشدة والصلابة والبقاء والصبر وأنه يحطم مالتى . وكذلك إذا سمع إنساناً يقول ذئب أو رأى ذئباً تأول فيه الفطنة والمكر والسكسب وإن كان حماراً تأول فيه طول العمر والوقاحة والقوة والجلد وإن كان كلباً تأول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت والسكسب » .

ونحن نعلم أن العرب كانوا يختارون أسماءهم لأرهاب أعدائهم كما كانوا يختارون أسماء غلمائهم لمسرتهم ومسرّة ضيوفهم . فقد سئل أبو العريش الأعرابي « لم تسمون أبناءكم بشر الأسماء نحو كلب وذئب وعبيد كم بأحسنها نحو مرزوق ورباح . فقال إنما نسمى أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا » .^(١)

وهذا هو نفس ملاحظته « نولذكه » ولا ريب عندما راح يؤيد الرأى القائل بأن الأصل في التسمية بأسماء الحيوان عند العرب إنما يرجع إلى نوع من الشعر الطبيعي « Natural poetry » . فكما أن البدوى راح ينتزع من الطبيعة أخيلته الشعرية كذلك مال إليها يستلهمها أو يستخيرها أسماء الشخصية . « وإنه لمن الطبيعي حقاً أن يسارع البدوى الذى يعيش فى العراء إلى تسمية أبنائه بوحوش الصحراء . وهو مع هذا لم يختار أفخم الأسماء وأكرمها بل كان يسمى ولده بأبشعها وأكرها أملاً فى أن يكون مرءاً غير سائق لأعدائه »^(٢)

(١) الدميرى ج ٢ ص ٢٤٢

(٢) انظر

ومهما يكن من أمر فالنتيجة التي وصلنا إليها بعد كشف من البحث والاستقصاء هي أننا لا نستطيع ان نوافق على قول ربرتن سمث ومدرسته بأن تسمية بعض قبائل العرب وغيرهم من الساميين بأسماء الحيوان هي دليل على أنهم كانوا يمارسون الطوطمية .

نعم إنما لا ننكر أننا نجد في هذه التسمية وفي علاقه الساميين بالحيوان بعض مظاهر تشبه تلك المتفشية بين الشعوب الطوطمية ولكن ذلك لا يستلزم أنها ترجع قطعاً إلى اصل طوطمي .

(٥)

الطوطمية وعبادة الحيوان عند الساميين

يرى أنصار الطوطمية في تقديس الساميين لبعض أنواع الحيوان وتحريم لحومها دليلاً آخر على أنهم مارسوا الطوطمية . وهم يعتمدون في تأييد مذهبهم على ما ورد في الآداب السامية من إشارات لعبادة الحيوان .

ونحن لا ننكر أن الساميين ككل الأمم البدائية الأخرى كانوا يعتقدون أن ثم صلة وثيقة بينهم وبين الحيوان . وقد أشرنا إلى شيء من هذا آنفاً . ولكن الذى ننكره هو إرجاع ذلك إلى أن الأصل في نظام العشيرة السامية كان النظام الطوطمى . فنحن نعلم أن البدوى اطول ممارسته عيشة الصحراء صار يستأنس بوحوشها وبهائمها حتى غدا يخيّل إليه أن وحوش الصحراء أقرب إليه من جميع الكائنات الأخرى ، حتى من الانسان نفسه .

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكادت أظير وهو من أجل هذا كان يسكن إليها ويطمئن لها ويعتقد أن لها روحاً كروحه ، ونفساً كنفسه وأحياناً كان يخشاها ويرهبها ويخاف تقمّتها . وقد وجدنا صدى ذلك كله في التوراة .

فقد ورد في سفر الأمثال « الصديق يراعى نفس بهيمته » ^(١) . وفي سفر اللاويين « وإذا أمات أحد إنساناً فإنه يقتل . ومن أمات بهيمة يعوز عنها

(١) سفر الأمثال اصحاح ١٢ آية ١٠

نفساً بنفس «^(١) . وكانوا يعتبرونها مسئولة أمام القانون كالانسان «^(٢) . فهي تطالب بالدية وتعاقب كما يعاقب الانسان . فمن ذلك ما ورد في سفر التكوين « وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط من يد كل حيوان أطلبه ومن يد الانسان أطلب نفس الانسان »^(٣) . وما ورد في سفر الخروج « وإذا نطح نور رجلاً أو امرأة فمات يرجم الثور ولا يؤكل لحمه وأما صاحب الثور فيكون بريئاً »^(٤) وكان إذا وضعت عليها فدية يجب أن تقتدى نفسها وتدفع كل ما يوضع عليها . فقد ورد في سفر الخروج أيضاً أن الثور « إن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه وكل ما يوضع عليه . أو إذا نطح ابناً أو نطح ابنة فبحسب هذا الحكم يفعل به »^(٥) . وهي تعاقب على الزنا كالانسان فمن ذلك ما ورد في سفر اللاويين « وإذا جعل رجل مضجعه مع بهيمة فانه يقتل والبهيمة تميتونها . وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة لنزأها تميت المرأة والبهيمة إنهما يقتلان ودمهما عليهما »^(٦) وكانوا يعقدون معهم العهود والمواثيق كما كانوا يعقدونها مع الانسان ومن ذلك ما ورد في سفر التكوين « وها أنا أقيم ميثاقاً معكم ومع نسلكم من بعدكم ومع كل ذوات الأنفس الحية التي معكم الطيور والبهاائم وكل وحوش الأرض التي معكم ، هذه علامة الميثاق الذي أنا واضعه بيني وبينكم وبين كل ذوات الأنفس الحية التي معكم إلى أجيال الدهر »^(٧) ، وما ورد في سفر هوشع « وأقطع لهم عهداً في ذلك

(١) سفر اللاويين اصحاح ٢٤ آية ١٧ و ١٨ .

(٢) انظر المسئولية والجزاء للدكتور على عبد الواحد وافق ص ١٢ - ٣١

(٣) سفر التكوين اصحاح ٩ آية ٥

(٤) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٢٨ .

(٥) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٣٠ ، ٣١

(٦) سفر اللاويين اصحاح ٢٠ آية ١٥ - ١٦

(٧) سفر التكوين اصحاح ٩ آية ٩ - ١٢ .

اليوم مع حيوان البرية وطيور السماء ودبابات الأرض» (١).

وقد ذكرنا آنفاً أن العرب كانوا يعتقدون أن لبعض أنواع الحيوان قوة خفية وأنها قادرة على النفع والأذى والبطش والانتقام. وأن بعضها كان يرى ويسمع ويعقل ويفهم وينطق ويتكلم، وقد أوردنا أمثلة من ذلك فيما سبق ونضيف إلى هذا ما ورد في الصحيحين وسنن أبي داود والترمذي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأت ملسكا، وإذا سمعتم نباح الحمير فتعوذوا بالله من الشيطان فإنها رأت شيطانا» (٢) أما من حيث عبادة الحيوان فليس لدينا دليل قاطع على أن الساميين عبدوها كما كان يفعل قدماء المصريين. وكل ما هنالك أنهم عبدوا أصناما وتماثيل على هيئة الحيوان، وفي رأيي أن ما وردت الإشارة إليه في التوراة من تسمية بعض الأماكن بأسماء الحيوان لا ينهض دليلا على أنها كانت مراکز لعبادتها قديماً كما زعم بعض العلماء (٣).

ونحن نعلم يقيناً أن قدماء العرب قد عبدوا أصناما على هيئة الحيوان وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى «يفوث ويعوق ونسرا» وقد ذكر الزمخشري في تفسيره أن يفوث كان على هيئة الأسد ويعوق على هيئة الحصان ونسرا على صورة النسر

وكان يفوث يعبد في قریش وبه تسمت، كما كان يعبد في أماكن أخرى، فقد ذكر ابن هشام وياقوت (٤) أنه كان يعبد في منجج وكان مقره في جرش، وهي

(١) سفر هو شم اصحاح ٢ آية ٢٠.

(٢) الدميري حياة الحيوان ج أول ص ٣٨٧.

Bertholets, op. cit. P. III ff.

(٣) فارن.

(٤) ياقوت معجم البلدان ج ٤ ص ١٠٢٢. وابن هشام ص ١١٨.

بلدة بشمال اليمن على رأس بيشه تبعاً للهمداني^(١). وأنه كان يسكنها عدد من قبائل اليمن المختلطة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ويقول الطبري في تفسيره كان يغوث لبني غطفان من مراد بالجرف من سبأ^(٢) وقد وقعت حروب بين بعض قبائل اليمن لاقتناء ذلك الصنم كان من بينها واقعة رزم بين بني الحارث وهمدان ومعهم سدنة الصنم من جهة وبين مراد من جهة أخرى^(٣) وإلى هذه الواقعة أشار الشاعر بقوله :

وسار بنا يغوث إلى مراد فناجزناهم حتى الصباح

ويقول ابن الكلبي^(٤) إن موضعه كان بأكمة باليمن يقال لها مذحج، وكانت تعبد مذحج ومن والاه، ومما قدمنا يتضح لأول وهلة أن عبادة الأسد كانت شائعة في نجران وشمال اليمن وأن لها اتصالاً وثيقاً بالقبائل التي تسمت بالأسد. ويرى وهلون Wellhausen^(٥) أن يغوث ليس الاسم الحقيقي لهذا الصنم بل هو كنيته. وأن ارتباط هذه الكنية بصنم على هيئة الأسد هو دليل على أن هذه الكنية تخفي وراءها اسم اله قديم جداً قد يكون من أصل حامى

أما يعوق وهو صنم على صورة الحصان فكانت تعبد همدان ومن والاه من أرض اليمن^(٦) وكان مقره بقرية يقال لها خيوان من صنعاء على ليلتين مسابلي مكة. ولم يسمع ابن الكلبي لهمدان ولا لغيرها فيه شعراً ولم يسمع أنها سمت به

(١) الهمداني صفة جزيرة العرب ص ١١٨

(٢) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٦٢ طبعة بولاق .

(٣) ياقوت معجم البلدان ج ٢ ص ٧٧٦ . ج ٤ ص ١٠٢٢

(٤) كتاب الاصنام لابن الكلبي طبعة زكي باشا ص ١٠

(٥) قارن Wellhausen, Reste Arabische Heidentums, p. 22.

(٦) ابن الكلبي كتاب الاصنام ص ٥٧

ولا غيرها من العرب . وهو يعلل لذلك بقرب همدان من صنعاء واختلاطهم بحمير
وتهودهم أيام تهود ذونواس .

ويبدو أن عبادة الخليل كانت تمارس كذلك في البحرين أيام أن كانت
تحت حكم الفرس . فقد ذكر البلاذرى أنه كان في أرض البحرين خلق كثير
من العرب من عبد القيس وبكر بن وائل وتميم مقيمين في باديتها . وكان عليهم
من قبل الفرس عامل يدعى المنذر بن ساوى وهو أحد بنى عبد الله بن زيد المعروف
بالأسبندى . «ويقال إنه نسب إلى الأسبديين وهم قوم يعبدون الخليل بالبحرين»^(١)
فإن صح هذا فربما كانت عبادة الخليل قد دخلت إلى جزيرة العرب من فارس .
وقد لاحظ ياقوت أن كلمة الأسبديين هي كلمة فارسية مشتقة من أسب أى الحصان
على أن عدم وجود شاهد على أن قبائل العرب قد تسمت باسم من أسماء
الخليل هو أمر غريب في حد ذاته . إذ ذلك ما يجب أن يتوقعه أصحاب نظرية
الطوطمية لأن الحصان لم يدخل في جزيرة إلا في وقت حديث نسبها أى في
وقت متأخر بكثير عن الزمن الذى تكونت فيه العشائر الطوطمية إن كان ذلك
قد حدث .

ولا نستطيع أن نستدل من وجود اسم مثل زيد الخليل على أن بعض
قبائل العرب قد تسمت بأسماء الخليل . فنحن نعلم أن زيد الخليل رجل من أشرف
طىء وأن اسمه كان فى الأصل زيد مناة وأنه سمى زيد الخليل لكثرة خيله وولعه
بها . وأن النبى صلى الله عليه وسلم سماه زيد الخير . ونحن نعلم فوق هذا أنه وقومه
كانوا يعبدون الإبل لا الخليل ، وذلك صريح من راية الأغاني ، فقد روى أبو على

الأصفهاني أن زيد الخليل بن مهلهل وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه زيد بن سدوس النبهاني وقبيصة بن الأسود بن عامر وغيرهما من رجال طيء « فأناخوا ركابهم بباب المسجد ودخلوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فلما رآهم قال أنى خير لكم من العزى ومما حازت مناع من كل ضار غير يفاع ومن الجمل الأسود الذى تعبدونه من دون الله عز وجل » (١)

وصريح من هذا أن طيئاً كانت تعبد جملاً أسود ، وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره ابن الكلبي من أنه كان لطيء صنم يقال له الفلّس وأنه كان على أنف أحر فى وسط جبلهم الذى يقال له أرجاً كانت النتيجة التى يجب أن نصل إليها هى أن الفلّس كان صنماً على هيئة جمل أسود وأنه قد تأكل بفعل المؤثرات الجوية حتى كان يبدو للرائى « كأنه تمثال انسان » (٢)

وأما نسر فكان بموضع من أرض سبأ يقال له باخم ، وقد عبدته حمير ومن والاها ولم يسمع ابن الكلبي له ذكراً فى أشعار حمير ولا أشعار أحد من العرب ولم يسمع حمير سمت به أحداً ، وهو يعلل لذلك بانتقال حمير أيام تبع عن عبادة الأصنام إلى اليهودية ، وهذا تعليل معقول يصح معه أن تكون العرب قد سمت قديماً باسم من أسماء النسر فعلاً ولكن هذه التسمية قد ضاعت فى مجاهل الزمن

ولم يصل إلى ابن الكلبي ولا الينا شئ منها وقد ورد اسم نسر فى النقوش القتبانية التى نشرها رودو كناكس

(١) انظر الأغاني ج ١٦ ص ٤٨ :

(٢) ابن الكلبي كتاب الأصنام ص ٥٩

Rhodokanakis (١) وذكر ولهوزن Wellhausen (٢) أن العبارة الآتية قد وردت في النقوش السبئية وهي «النسر الشرق والغربي» وهو يرى أنها تشير إلى مجموعة الكواكب القريبة من المجرة أى أن عبادة النسر هنا لها اتصال بالكواكب هذا وقد أورد ياقوت أبياتا نسبها إلى الأخطل واقترن فيها اسم نسر بالعزى وهذا نصها :

أما ودماء مائرات نخلها على قنة العزى وبالنسر عندما
وما سبح الرهبان في كل بيعة أبيل الأيلين المسيح بن مريما
لقد ذاق منا عامر يوم لعلع حساما إذا ماهز بالكف صمما
والصحيح ما حققه زكى باشا من أن هذه الأبيات لعمر بن عبد الجن كما ورد في اللسان (٣) وفي الطبرى (٤).

وقد ذكرنا من قبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل الكعبة بعد الفتح وجد فيها حمامة من عيدان فكسرها بيده ثم طرحها

هذا من حيث عبادة الحيوان في جزيرة العرب ، وقبل أن نترك هذه النقطة يجمل بنا أن نقول كلمة قصيرة عن الآلهة التى ورد ذكرها في النقوش الميعينية والقتبانية لأهميتها في دحض نظرية الطوطمية ، وسأراعى في ذلك الإيجاز ما استطعت . والحق أن مجموع أسماء الآلهة التى ورد ذكرها في نقوش جزيرة العرب

(١) Katabanische Texte, Wien, I, 1919, p. 58 and 122.

(٢) Wellhausen, Reste Arabische Heidentums, p. 23.

(٣) لسان العرب ج ١٣ ص ٦ .

(٤) الطبرى جزء أول ص ٩٧١ .

وغيرها من المصادر تبلغ أكثر من مائة^(١) ولكن تمحيص هذه الأسماء وتحليلا تحليلها علميا دقيقا قد دل على أن معظمها نعوت وكنى تخفى وراءها الأسماء الحقيقية لتلك الآلهة وقد اعترف كل من رودو كوناكس Rhodokanakis ونيلسن Nielsen بعجزهما في معظم الأحيان عن ضبط نطق هذه الأسماء لأنها وردت في تلك النقوش مكتوبة بالسواكن دون حركات

وقد عكف ولهوزن Wellhausen ورودو كوناكس Rhodokanakis ونيلسن Nielsen على دراسة أسماء هذه الآلهة ، وبدأ نيلسن بالشمس وهو يقول إن المعينين كانوا يعتقدون أنها إلهة لا إله وأنها تمثل الشمس أو بعبارة أدق هي الشمس مؤهلة وهي فضلا على ذلك ترمز إلى الأمومة ، ويرتبط بعبادة شمس عبادة إله آخر يدعى سن أو ود وهو الإله القمر أو هو القمر مرفوعا إلى مقام الربوبية وهو أكبر الآلهة جميعا ، وهو فضلا على ذلك رمز الأبوة ويعرف هذا الإله أيضا باسم ود ، والثالث لهذين الإثنين إله يدعى عثر وهو كوكب الزهرة وكان العرب يعتقدون أنه ولد للإلهين سن وشمس ممثلا في الزهرة

ومن ثم ترى أن أقدم نالوث عبده العرب في رأى نيلسن هو ذلك الثالث الكوكبي ، وهو يرى أن هذه الآلهة الثلاثة هي الأصل وأن كثيرا من الآلهة الأخرى مشتق منها إذ أن هذه الآلهة كانت تسمى بأسماء شتى أو بعبارة أدق كانت تنعت بصفات كثيرة أو يكنى عنها ببعض الأسماء ، ومن ثم تعددت الآلهة وكثرت

D. Nielsen, Handbuch der Altarabischen Altertumskunde, (١)
Bd. I, Kopenhagen, 1927, p. 188.

أسمائها في النقوش التي تحدت إلينا . فهو يعتقد مثلاً أن الإله ود هو نفس الإله سن إله القمر وما « ود » إلا نعت من نعوته . وكذلك اللات والعزى هما نعتان للإلهة شمس .

وهذا تفسير معقول ونحن نوافق عليه إذ له في العربية أشباه ونظائر . فالعرب كانوا يكتنون عن الشيء وكانوا يدلون عليه بصفة من الصفات . وقد تغلب هذه الصفة عليه فلا يعرف إلا بها . ثم إننا معشر المسلمين نطلق على الذات العلية اسم « الله » وهو اسم واحد . ومع ذلك فله الأسماء الحسنى وهي تسعة وتسعون وما هي في الحقيقة بأسماء إن هي إلا صفات قائمة بالذات .

ولكن بارتون Barton لا يوافق على ما ذهب إليه نيلسن من أن هذا الثالوث الكوكبي — شمس وسن وعثر — هو أقدم ما عبد العرب . وهو يقول إن الشواهد لا تزكي هذا الرأي ولا تؤيده إذ المعروف أن عبادة الآلهة الأرضية سابقة على عبادة الأجرام السماوية كما أثبت ذلك برستد Breasted بما استنبطه من عبادة قدماء المصريين . فديانة قدماء المصريين قد بدأت بعبادة آلهة أرضية في صورة الحيوان ثم تطورت ففكرة العبادة فصارت هذه الآلهة تعبد في صورة إنسان ثم طفق المصريون يربطون هذه العبادة بالشمس وغدوا يظنون أن بعض هذه الآلهة هي والشمس شيء واحد .

ثم إننا إذا ولينا وجهنا شطر النقوش المعنية — وهي أقدم النقوش التي تحدت إلينا — وجدنا ثم ثلاثة آلهة تذكر دائماً بهذا الترتيب :

عثر — ود — نكرخ !

فلما انساب المعينيون إلى شمال جزيرة العرب خلفوا هناك طابعهم الذى لا ينمحي كما يظهر ذلك من النقوش التمودية ^(١) . فقد وجدنا فى هذه النقوش أن تلك الآلهة المعينية الثلاثة تذكر كذلك على هذا الترتيب دون تغيير أو تحوير ^(٢) ومن اضطراد هذا الترتيب يتضح أن عثر لابد أن كان كبير هذا الثالث فى مرحلة قديمة أى قبل أن يصبح ود كبير الآلهة وقبل أن يطلقوا عليه اسم « أب » وقبل أن يسموا أنفسهم « أبناء ود » ^(٣) . فكل ذلك جاء فى مرحلة متأخرة بعد أن دخلت عبادة السكواكب الى جزيرة العرب ، وبعد أن شرع المعينيون يربطون آلهتهم الأرضية بالأجرام السماوية وبعد أن صار ود يمثل الآلهة سن اله القمر . ودليلنا على ذلك أن عثر كان يعبد فى الأصل لا بوصفه اله الزهرة بل بوصفه الها أرضياً ، إله سقى النخل وجنى الثمار ، إله الخصب والنتاج . وهذا ظاهر مما ورد فى النقوش المعينية من القاب ونعوت كان يوصف بها فمن ذلك

(١) رأى الذى عليه الجمهور هو أن النقوش التمودية مكتوبة بخط المسند الذى حمله المعينيون معهم لما هاجروا إلى الشمال واستقروا وبددوا أى العلا وأسسوا دولة شمالية لكن جرمه Grimme يخالف جمهور العلماء ويقول إن الخط التمودى يحوى طرازاً قديماً من الحروف أقرب إلى خط طور سيناء القديم منه إلى المسند . وعلى هذا فلا بد أن يكون الخط التمودى هو الأصل الذى تحدر منه الخط المسند . ولكن العلماء لم يقبلوا هذه النظرية لعجز جرمه عن إقناعهم بوجود مثل ذلك الطراز التمودى القديم . وفى رأيهم أن الشبه الذى يلاحظ بين الخط التمودى وخط طور سيناء الأصلى إنما جاء عرضاً وبطريق المصادفة انظر See F. V. Winnett, A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions.

(٢) See, e. g. Hal. 255, and Eut. 22 (e. g. in Hommel's Chrestomathie) and Gl. 1150 in Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsudarabischen, Wien 1917, p. 54

Nielsen. p. 217.

(٣)

مثلاً أن عثر كان يدعى « واهب الماء » و « جاني الثمار » أو « جامع الحصاد »^(١) ومن ثم يتبين لنا أن عثر هو من أقدم الآلهة التي عبدت في جزيرة العرب بوصفه إله السقي والماء والنخل والتمر والخصب والنتاج . وقد انتقلت عبادته من جزيرة العرب إلى جميع أنحاء العالم السامي كما سنبين ذلك فيما يلي .

أما فكرة ارتباط عثر بالزهرة وأنه يمثل ذلك الكوكب فربما كانت فكرة متأخرة نوعاً ما جاءت تحت تأثير البابليين ، فقد كان جنوب جزيرة العرب بمثابة جسر تعبر عليه الحضارتان المصرية والبابلية منذ عصور ما قبل التاريخ ، وكان البابليون يعبدون إلهة تسمى أشدر «عشدر» وقد قرنوا عبادة هذه الإلهة بالزهرة قبل سنة ٢٠٠٠ ق . م^(٢) ولعل المعينين قد أخذوا عبادة الزهرة فيما أخذوا عن البابليين ثم ربطوا عبادة هذا الكوكب باسم الإلهتهم عثر لتقارب الأسمين ، أو لعل عثر قد رحل في الأصل من جزيرة العرب مع الساميين القدماء إلى بابلونيا بوصفه إله الخصب والنتاج ثم عاد ثانياً إلى جنوب الجزيرة بعد أن تغيرت عبادته في بابلونيا إلى كوكب الزهرة تحت تأثير الصومريين ، ودليلنا على ذلك ما ذكره همل وسيس من أن عبادة الكوكب والأجرام السماوية لا بد أن وردت من بابليونيا إلى جنوب جزيرة العرب وأن ما ذكر من أسمائها وصفاتها في النقوش الجنوبية إنما هو مشتق من أصل بابلي صومري ، والنتيجة التي وصل إليها «سيس» هي أن عبادة الأجرام السماوية كانت عبادة دخيلة على العرب والساميين الغربيين وأنها لا بد أن كانت نوعاً قديماً من العبادة البابلية وأنها دخلت إلى جزيرة العرب عن طريق «أور» ثم إلى كنعان بعد ذلك بزمن طويل

Fell, ZDMG. 54, 1900, p. 233-238.

(١) فارن

Barton, Royal Inscriptions of Sumer and Akkad 1929 p. 238(٢)

حيث أصبح بعل — إله الكنعانيين القديم — يمثل الشمس وأصبحت عشتروث «عشتر أو عشتر» تمثل القمر^(١)

لكن نيلسن يجحد هذا الرأي بشدة في مؤلفه الأخير^(٢) فقد راح يدلل بالشواهد العلمية الغزيرة على أن ديانة العرب القديمة هي أم الديانات السامية الأخرى وأنها كانت في الأصل ديانة طبيعية قائمة على عبادة الكواكب والاجرام السماوية ، وأن أقدم ثلاث كوكبي عبده العرب هو القمر (الاله سن أو ود) والشمس (الالاهة شمس) والزهرة (عشتر) وهو يرى أن هذا الثلاث الكوكبي تمثل الأب والأم والابن^(٣) . فلما انتقلت هذه الآلهة الكوكبية من جزيرة العرب إلى جميع أنحاء العالم السامي تأثرت هناك بمؤثرات خارجية وعوامل أجنبية غيرت من صفاتها وطبيعتها ونعوتها ووظائفها في بابلونيا مثلا اختلطت الديانة العربية السامية بالعناصر الصورية وما شاكلها من العناصر غير السامية وتسبب عن ذلك أن أصبح القمر والشمس والزهرة تمثل ذوات إلهية تختلف عن تلك التي كانت تمثلها في الديانة العربية الخالصة التي تمثل الديانة السامية الأصلية فن ذلك مثلان أخذت الالاهة « شمس » تحتل مقام الصدارة في بابلونيا وأصبحت أكثر أهمية وأرفع شأنًا من القمر (الاله سن أو ود) وغدت تعتبر « إلهًا » لا « الالهة » ويشار إليها بالتذكير لا بالتأنيث^(٤)

أما عشتر أو الزهرة الذي كان يعتبر ابنا للقمر والشمس (أي للاله ود والالاهة

Sayce, The Religions of Egypt and Babylonia, p. 482. (١)

Nielsen, Der Dreieinige Gott, II. 1942. (٢)

Ibid p. 8, 96 ff. (٣)

Ibid p. 47 ff. (٤)

شمس) في الثالوث العربي القديم فقد تغيرت كذلك صورته في بابلونيا تحت تأثير العناصر الدينية الأجنبية في تلك البلاد وصار يحتل المسكنة التي كانت تشغلها «شمس» وأصبح يرمز إلى الأمومة ويشار إليه بالتأنيث أى أن طبيعة «عثر» قد تغيرت من التذكير إلى التأنيث في بابلونيا وأصبحت عثر أو عثر هي الالهة الأم الهة الخصب والنتاج . وأما القمر — الإله سن — فقد بقي مذكراً ولكنه فقد مكانته بوصفه إله الزرع والنبات .

وقد حدث مثل هذا التحول أيضاً في كنعان وفينيقية تحت تأثير البابليين فأصبحت الآلهة شمس تعبد هناك بوصفها إلهة مذكراً لا آلهة مؤنثة وعثر بوصفه مؤنثاً لا مذكراً . وصارا يعبدان على أنهما إلهان يمثلان الخصب والزراعة لأنهما إلهان كوكبان .

ويبدو أن الذى ساعد على ذلك التغير من الطبيعة الكوكبية إلى الطبيعة الأرضية هو ما حدث في جزيرة العرب نفسها ، فم وجدنا تلك الآلهة الكوكبية قد شرعت تفقد بالتدريج صفتها النجمية وعلاقتها بالسماء وأصبح الإله القمر (ود) هو إله الريح والمطر واللاهة شمس إلهة الأرض والخصوبه والاله عثر أو الزهرة هو إله الزرع والنبع ، وأصبح عثر هو عين الإله تموز وبل وادونيس أى أن كل هذه نعوت لاله واحد هو عثر^(١) . وصار عثر يمثل طبيعة ثنائية فهو إله النبع وماء المطر وما ينتج عنهما من نبات وزرع وهو كذلك إله الجفاف في الصيف وسيزيد في شرح ذلك بعد قليل .

ويرى نيلسن أن الآلهة الطبيعية المتصلة بالأرض وخصوصيتها عند الساميين الغربيين لم تكن آلهة منفصلة بل هي صفات قائمه بذات إله واحد هو الإله

العربي القديم الممثل في كوكب القمر والذي كان يدعى تارة « إلو » Ilu وتارة « ودا »^(١) وأخرى « أبا » .

ومهما يكن من أمر ففي أقدم النقوش السبئية نجد ثلاثة آلهة رئيسية أيضاً هي
المقاه — وعثر — وشمس^(٢)

والمقاه هو أكثرها ذيوها وذكراً في تلك النقوش وكان بيته أكبر من بيوت
الآلهة الأخرى . ولم يرد ذكره في كتاب الأصنام لابن الكلبي . ويرى نيلسون أن
المقاه هو اسم للإله سن اله القمر عند البابليين الذي صار كذلك أكبر الآلهة في
جزيرة العرب . وقد اكتشف هيكله حديثاً في حضرموت^(٣) .

ولا ريب في أن عبادة المقاه هي أحدث من عبادة عثر . ويظن مورتمان
Mordtmann أن الآلهة الثلاثة عثر والمقاه وشمس تؤلف ثلوثاً عند السبئيين
يشبه الثالوث المكون من عثر وود ونكرخ عند المعينيين^(٤) .

وقد وجدنا اسم الآلهة عثر كذلك في النقوش القتبانية مقروناً باسم الآلهة
عمّ Amm وشمس . ووجدنا اسم عثر يذكراً أولاً في بعض هذه النقوش^(٥) على
الرغم من أن الإله عمّ Amm صار فيما بعد أكبر الآلهة عند القتبانيين إذ كانوا
يدعون أنفسهم « بنى عم » كما كان السبئيون يدعون أنفسهم « بنى المقاه » والمعينون
« بنى ود » .

وكان « عم » يعبد في جزيرة العرب قبل أن تكتب النقوش القتبانية بقرون

ibid, p. 97 ff.

(١)

CIS. pts. 4, Tom I No 74.

(٢)

Caton-Thompson, The Moon Temple.

(٣)

Nielsen, p. 199.

(٤)

Nielsen, Neue Katabanische Inschriften,

(٥)

pp. 249, 263, 274, 281.

عديدة فقد حمل العموريون أو الأموريون Amorites عبادته معهم إلى بابلونيا وفلسطين في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد إذ المتفق عليه بين العلماء أن العموريين هم الذين أسسوا أسرة حمورابي أو عمورابي ببابلونيا في سنة ٢١٠٠ ق م ^(١) وقد كانت عثر معروفة كذلك لعمورابي ^(٢)

وقد ذاعت عبادة عثر في جميع أنحاء العالم السامي تحت أسماء مختلفة . فقد حمل الساميون «العرب» عبادته معهم إلى مصر في عصور ما قبل التاريخ أي في حدود الألف الخامس قبل الميلاد (نحو ٤٤٠٠ ق . م) وكان يعبد في مصر باسم «أسر» أو عسر أو عثرأي اسيريس Osiris . ومعظم علماء المصريين المحدثون مجمعون على أن اسيريس من أصل سامي . ثم عبد كإلهة باسم اسة أو عسة أو عثة وأصلها عثر وهي ايزيس Isis والتاء الأخيرة للتأنيث وقد سقطت الراء بعد ادغامها في التاء ومثل هذا كثير في اللغة المصرية . وكان كلاهما يعبد أحيانا بوصفه الها للخصب والماء ^(٣)

وقد حمل العقاديون أو الاكاديون Akkadians عبادة عثر إلى بابلونيا في العصور القديمة . وكان يعبد هناك تحت اسم Ashtar و Ashdar عثر أو عشدر وهي إلهة لا إله . وقد ورد ذكرها في اسمي ملكين من ملوك كيش القدماء وهما Ashdar Muti ^(٤) أشدر موتي و Enbi Ashdar ^(٥) انبي أشدر ثم

(١) هذا تبعا للتاريخ الطويل أما سديني سمث فيرى أنها قامت بعد ذلك بنحو قرنين
انظر كتابه Alalakh, 1940 .

(٢) فارن King's Letters and Inscriptions of Hammurabi, No. 66 .
(٣) Breasted, The Development of Religious Thoughts in Ancient Egypt.

Barton, Royal Inscriptions, p. 352, 353.

(٤)

ibid, p. 6, 7.

(٥)

حرف اسمها في بابلونيا الى Ishtar وقد شاع هذا الاسم إلى آخر أيام البابليين والأشوريين . وقد عبت كذلك كآله للجنى والحصاد في زمن جوديا Gudea ملك سومرأى في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد . وكانت تدعى عند الفينيقيين باسم Astarte عشرة وعندهم أخذها الأغريق وسموها Astarte أما المبرانيون فقد حرفوا الاسم إلى Ashtoreth عشورث . وقد ورد الاسم في سفر الملوك الثانى فى الاصحاح الثالث والعشرين (آية ١٣) وفى مؤاب (البلقاء) اندجت عبادتها فى عبادة شمش ^(١) Chemosh وقد وردت فى حجر مؤاب باسم Ashtar عشتر . أما فى كنعان فقد وجدناها تعرف باسمين Ashtaroth عشثروث و Asherah وعشيرة ^(٢) . وقد ورد الاسمان فى ألواح تل العمارنة واستعمل نفس الرمز البابلى فى كتابة الاسمين إذ كان يعبدها فى ذلك الوقت قوم يدعون بى عبد العشيرة ^(٣) . وكانت عشثروث عند الكنعانيين إلهة الكوكب اللبلى « لزهرة » ويقول البريت Albright انها لابد أن كانت فى الاصل هى نفس الآلهة عشتر Ashtar إله كوكب الصباح المعروف لدينا فى نقوش مؤاب « البلقاء » واوكرت Ugarit أى رأس شمرا

أما عشيرة فكانت عند الكنعانيين إلهة الماء أو البحر . وقد ورد ذكرها فى ألواح راس شمرا Ugarit وهى تدعى هناك « عشيرة يمي » Athiratu-Yammi

Cook, North Semitic Inscriptions, p. 1. ff. (١)

Albright, Archeology and the Religion of Israel, 1942, p. 74 ff. (٢)

JBL. Vol. X, p. 82.

(٣) قارن

وهي مشتقة من Athar «عثر» أى مشى فيكون معنى « عشيرة بمى » التى تمشى على الماء أو خواضة الماء ونلاحظ هنا أن الجزء الأول من الاسم الذى ورد فى ألواح رأس شمرا يشبه الاسم الذى ورد فى بعض النقوش القتبانية كما نوهنا بذلك آنفاً فكلاهما يستعمل الثاء لا الشين والشاء هى الاصل كما سنبين ذلك فيما يلى وعلى هذا فلفظ عشيرة قد يكون لغة فى عشيرة وقد يكون اسماً دخيلاً على جزيرة العرب دخل إليها مع عبادة هذه الآلهة ويبدو أن البابليين كانوا يعتبرونها كذلك دخيله عليهم وأنها وردتهم من الساميين القاطنين إلى الغرب منهم^(١) ونحن نعلم أن العرب عبدوا عشيرة وسموا بها فقتلوا عبد العشيرة .

وقد عبدت عشيرة أيضاً فى «صور» فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد وكانت اكبر الآلهة وكانوا يطلقون عليها اسم Qudshu قدشواى قدوسة او المقدسة . فى قصة « كرت » المنقوشة على الواح رأس شمرا نجد العبارة الآتية Liqudshi atirtu Surrima « لقد شى عشيرة صور بما » أى لقد سبه عشيرة الصوريين . وكانت تدعى فى هذه الألواح أيضاً Qàniyatu elima (قانية اليم) أى خالقة الآلهة . وكانت عبادة عثر أو عشيرة متصلة كل الاتصال بالماء والخصب والنتاج والنسل عند جميع الشعوب السامية وهى كذلك تمثل الأمومة عندهم^(٢) .

وقد ذكرنا آنفاً أن عثر كان إله سقى النخل والخصب والنتاج فى ديانة العرب القديمة . ويبدو أن عثر وعشيرة هما اسمان مترادفان يدلان على شىء واحد

Lods, Israel p 134.

(١)

Albright. Archaeology and the Religion of Israel, p. 75.

(٢)

كما يظهر ذلك من ألواح تل العمارنة . وقد ورد كذلك اسم عشيرة في التوراة مرادفا لاسم عثر^(١) . وحرف اسم عثر في الحبشة إلى Astar « عستر » ومن هنا كان لفظ عستر معناه « الاله » في النقوش الحبشية^(٢) .

وكان عثر يعبد في صيغة المذكر في جزيرة العرب وفي بابلونيا في بادىء الأمر ولكنه صار يعبد بعد ذلك في صورة إلهة لا إله ولو أن اللفظ ظل مذكراً لا ينتهى بعلامة التأنيث إلا في كنعان . وقد انتشرت عبادتها بهذا الوصف المؤنث في جميع أنحاء العالم السامى حتى وجدنا صدى ذلك في نقش من نقوش جزيرة العرب نفسها نشر بالمجلة الاسيوية^(٣) ونقله بارتون في كتابه « أصول الساميين والحاميين »

وقد ربط الكنعانيون عبادة عثر وعشيرة وعناة بعبادة الاله بلع وصاروا يعدونه زوجاً لتلك الإلهات الثلاث . وكان كذلك إله الماء والخصب عندهم .

وقد اختلف العلماء في أصل اشتقاق عثر أو عثر أو عشيره . فمنهم من يرى أن الأصل ليس سامياً وأنه مشتق من كلمة صومرية معناها « اجتماع » أو مكان الاجتماع للعبادة وأن عبادتها دخیلة على الساميين .

والصحيح أن الأصل سامى يدل على وجود العين في اسم هذه الإلهة في جميع اللغات السامية إلا في البابلية والآشورية . ومن العلماء من يشتق الاسم من « آشور » أو من « حشر » أو من عثر بمعنى كثر أو من الأصل الأرامى عثر . والراجح عندي أنه مشتق من عثر أى من الأصل العربى المشتق منه كلمة عاثر بمعنى القناة التى تحفر لسقى النخل كبعل . ومن ثم كانت عثر هى إلهة الخصب

(١) سفر القضاة اصحاح ٣ آية ٧

Lods Israel p. 133.

(٢)

Journal Asiatic, 8 ser., Tom II, p. 256 ff.

(٣)

والنتاج ممثلة في النخل والماء . وقد وردت بهذا المعنى في النقوش المينية^(١) .
وكانت عشتار تدعى في البابلية « منتجة الخضر والنبات »^(٢) .

وكانت عند الكنعانيين تمثل الماء والخصب . فلما قرن الكنعانيون عبادتها
بعبادة الاله بعل أخذ بعل وظيفتها وصار هو إله الخصب وماء السقي بأنواعه كما
المطر والآبار والعيون . وقد وجدنا صدى ذلك عند العبرانيين . فكانت الأرض
التي تسقى بماء الطبيعة كما المزن والآبار تدعى في المشنة والتلمود باسم « بيت
بعل » أو « حقل بيت بعل »^(٣) .

وبعل هنا هو « بعل شمام » أى بعل السماء . ومن ثم كان له نصيب في نتاج
الأرض التي يسقيها بمائه . وقد فرق العبرانيون في خراجهم بين زرع هذه الأرض
وبين ما يجلب إليه الماء بالرى الصناعى . وقد تحدت هذه الفكرة إلى قدماء العرب
وعلى ضوءها نستطيع أن نفسر بعض مظاهر نظم الخراج التي وجدت طريقها إلى
الاسلام . فقد ورد في كتب الفقه الاسلامى أن ما يجبى عليه العشر هو كل ما
سقى بماء السماء والآبار والبعل . وورد في البخارى أن كل ما سقى بماء السماء
والآبار فهو عثري^(٤) وبمقارنة اللفظين نرى العلاقة واضحة بين بعل وعثر (أو عثري)
وهي علاقة قديمة جدا ترجع إلى عصر الكنعانيين كما ذكرنا آنفاً .

وقد قرنت عثر بعبادة النخل والأشجار عند الساميين منذ قدم الزمان حتى
أنهم كانوا يطلقون اسمها على كل صنم مصنوع من خشب كما ورد مراراً في

CIS Pt IV, Vol. I Nos. 5, 104 and 105 (١)

Hebraica, Vol x. p. 15, (٢)

Smith, Religion of the Semites, p. 97. (٣)

(٤) البخارى جزء ٢ ص ٦٤

التوراة^(١) وكانت تمثل عادة بمجنع شجرة فصلت عنه الأغصان .

وكان الساميون يعتقدون ان هذه الالهة وماشا كلها تسكن جذوع الأشجار وأن أرواحها قادرة على البطش والانتقام^(٢) . وقد ظل هذا الاعتقاد في جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام . فقد كانت عثرت تعرف في شمال الجزيرة بأسماء أخرى منها اللات والعزى . وكانت العزى ممثلة في شجرة ببطن نخلة . وكان العرب يعتقدون أنها شيطانة تأتي ثلاث سمرات . فلما فتح النبي صلى الله عليه وسلم مكة بعث خالد بن الوليد فقال له : إيت بطن نخلة فانك تجد ثلاث سمرات فاعضد الأولى فأتاها فعضدها . فلما جاء إليه قال : رأيت شيئاً ؟ قال : لا ، قال : فاعضد الثانية فأتاها فعضدها . ثم أتى النبي فقال : هل رأيت شيئاً ؟ قال : لا ، قال : فاعضد الثالثة فأتاها فاذا بمحبشية نافشة شعرها واضعة يدها على عاتقها ، تصرف بانيابها فضر بها ففلق رأسها فاذا هي حمه ثم عضد الشجرة ، وقتل سادنها^(٣) .

تلك هي قصة ابن الكلبي في العزى وهي تبين لنا الاعتقاد الذي كان لا يزال شائعاً عند العرب إلى ظهور الاسلام . وهو اعتقاد كان متفشياً كذلك عند سائر الساميين .

وكان الاسرائيليون يعتقدون أن الشجر ينطق ويتكلم ويفعل ما يفعل الانسان^(٤) . وكثيراً ما حدث في أوقات الشدة والأزمات أن انصرف الاسرائيليون

(١) Albright, Archaeology and the Religion of Israel 1943, p.75

(٢) Smith Religion of the Semites, p. 132, T33.

(٣) ابن الكلبي كتاب الأصنام ص ٢٥ و ٢٦ .

(٤) سفر القضاة اصحاح ٩ آية ٨

عن عبادة إلههم « يهوه » وعادوا إلى عبادة عشيرة « أى عثر » فى صورة من الأشجار والأعواد . وقد نعى عليهم ذلك ارميا النبي ونعى عليهم قولهم « للعود أنت أبى وللحجر أنت ولدتى »^(١) . وقد وجد ربرتن سميث وأشياع الطوطمية فى عبادة الأشجار عند الساميين . شاهداً آخر على طوطميتهم . وذهب بعضهم إلى حد أن ارجع كل شعيرة دينية إلى أصل طوطمى^(٢) كنتقديم القرابين والتضحية والزرع والحرت والسقى وعبادة الحيوان وتقديس الأشجار . وهذا إغراق فى الخدس والتخمين .

والحق أن البحوث الحديثة قد أظهرت فساد رأى القائلين بعمومية الطوطمية وأن جميع الشعوب قد مرت بمرحلة الطوطمية فى وقت من أوقات تطورها الاجتماعى . وقد ثبت الآن أن نظام الطوطمية لا يسير على وتيرة واحدة عند الأمم التى لاتزال تمارس هذا النظام . فالطوطمية الاسترالية تختلف اختلافا عظيما عن طوطمية قبائل الهنود الحمر بشمال أمريكا مثلاً

أما عن الطوطمية عند العرب والساميين فالظواهر التى اعتمد عليها ربرتن سميث فى اثبات ذلك هى أنهم تسموا بأسماء الحيوان الذى اتخذوه طوطماً وأنهم عبدوا الحيوان ، وكانوا يعتقدون أنهم بمتون بصلة القربنى إلى تلك الآلهة .

أما عن النقطة الأولى فقد أثبتنا فساد هذا الرأى وبيننا أسباب تسميتهم بأسماء الحيوان وأنهم إنما كانوا يفعلون ذلك لصفات خاصة كانوا يلحظونها فيه لا لأنهم كانوا يعتقدون أنهم متحدرون حقيقة من الحيوان وأن دمه يجرى فى عروقهم .

(١) سفر ارميا اصحاح ٢ آية ٢٧

F. B. Jevons, Introduction to the History of Religion, (٢)

(1904) pp. 206-225

وأما عن النقطة الثانية وهى عبادة الحيوان عند العرب قديماً فلا برهان على ذلك مطلقاً وليس ثمت دليل ولا شبه دليل واقعى يثبت أن قدماء العرب قد عبدوا الحيوان فعلاً كما فعل قدماء المصريين وكما تفعل الشعوب الطوطمية الأخرى. وإنما كل ما هنالك أنهم عبدوا أصناماً على هيئة الحيوان وهى يغوث ويعوق ونسر وشتان ما بين العبادتين — عبادة الحيوان وعبادة الأصنام — فأصحاب الطوطم لا يعبدون أصناماً وإنما يعبدون حيوانات يقدسونها ويعظمونها ويتجنبون أذاها ويسعون إلى رضاها، ويمارسون نوعاً من السحر والرقى لحفظ حياة الطوطم وبقائه سالماً.

ثم إن العرب ربما أقاموا هذه الأصنام الثلاثة على صورة الحيوان لصفات كانوا يلحظونها فيها تشبه صفات الآلهة الأصلية. فقد ثبت أن بعض هذه الأسماء ومنها يغوث إنما هى نعوت وكنى تخفى وراءها اسم الاله الحقيقى ^(١). ثم إن قدماء العرب بشهادة القرآن إنما كانوا يعبدون هذه الأصنام ليتقربوا بها إلى « الله » زلفى وإنما أرادوا بلفظ « الله » هنا إلههم الأكبر وكان يدعى « إل » أو « ئل » كما فى كلمة إسرائيل. وقد ورد اسمه مقروناً باسم عشتار فى نقوش جزيرة العرب ^(٢). ويرى بعض العلماء أن الاله المسمى « المقاه » مكون فى الحقيقة من جزأين « إل » بمعنى إله و « مقاه » بمعنى الحافظ أو الحارس ^(٣). وعلى هذا يكون « المقاه » معناه « إل - الحافظ » أى الاله الحافظ. وقد ورد الاسم بالهاء أيضاً مذكراً ومؤنثاً. فقد وجدنا فى النقوش اللحيانية وفى نقوش جنوب

Wellhausen, Reste. etc. p. 22.

(١)

cf. Halevy, Nos. 144, 150.

(٢)

Nielsen, Der Sabaeen Gott Il-Makah.

(٣)

الجزيرة لفظ إله (اله) والاهت للدلالة على أكبر الآلهة عندهم^(١).
ولفظ «إل» أو «ئيل» هو أكثر الكلمات ذيوعاً في اللغات السامية
للدلالة على ذات المعبود. أما لفظ «إله» فخاص باللغة الآرامية والعربية
والكنعانية الشرقية كما كشفت عن ذلك ألواح رأس الشمر. ففي تلك الألواح التي
يرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد ورد الاسم بصيغة الجمع «ألوهم»
أو «إلاهيم» و «الوهوت» أو «الاهات»^(٢). ولذيع هذا الاسم بين
الساميين ذهب كثير من العلماء إلى أنه يدل على ديانة قديمة قوامها التوحيد^(٣)
بينما ذهب بعضهم إلى أن العرب والساميين إنما قصدوا بهذا الاسم اله القبيلة
الأكبر. والراجح أن الاستعمال اللغوي هو الذي أدى بمرور الزمن إلى إدماج
فكرة الآلهة في إله واحد وأصبح لفظ الآلهة «بلام التعريف» أو «الله» يقصد
منه الآلهة الواحد. وقد حدث مثل ذلك في العبرية فلفظ «هألوهم» بصيغة
الجمع مع هاء التعريف معناه «الله» الواحد الأحد.
ومهما يكن من أمر فيرجح العلماء أن استعمال الاسم بهذا الوضع يدل على
ميل عند قدماء العرب نحو «التوحيد» وخاصة وأنه كان يوصف في نقوش جزيرة
العرب بلفظ «رحمن»^(٤) ويرى مرجوليث في هذا الوصف أثر العرب في
اليهودية والمسيحية وأنه يدل على مرحلة متوسطة نحو الإسلام^(٥).
ونحن نضيف إلى كل هذا أن عبادة الأصنام ذاتها كانت دخيلة على العرب

Neilsen, Handbuch, p. 190. 192. 217. (١)

cf. Montgomery, The Ras Shamra Mythological Texts, 1935 (٢)

Hammel, ancient Hebrew Tradition, p. 76. (٣)

Nielsen, p. 196. (٤)

Margoliouth, Relations Between the Arabs and the Israelites (٥)

p. 67, ff, and 21 ff.

وقد وردت إليهم في العصور التاريخية على يد رجل يدعى عمر بن لحي وهو ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي . ويقول ابن الكلبي^(١) أنه كان كاهناً وأنه جلب هذه الأصنام من البلقاء ومن شط جدة وقدم بها مكة فنصبها حول الكعبة . وحضر الحج فدعا العرب إلى عبادتها فأجابوه .

ومن كل ما قدمنا يتضح لك جلياً ما يأتي :

أولاً - أن العرب لم يمارسوا عبادة الحيوان مطلقاً ولم نجد أثراً لهذه العبادة بين الشعوب السامية الأخرى .

ثانياً - أن عبادة يغوث ويعوق ونسره هي عبادة دخيلة على العرب حتى ولو كانت ترمز إلى عبادة الحيوان فعلاً كما يتعلل بذلك أصحاب الطوطمية .

فقد أظهر وهوزن^(٢) أن يغوث نعت بحفي وراءه اسم اله قديم جداً قديكون من أصل حامى . وأما يعوق فقد كان صنماً على هيئة الحصان . ولما كان الحصان غير معروف لدى قدماء الساميين ولا الحاميين فالراجح أن عبادة الحصان - على فرض وجودها - قد دخلت إلى جزيرة العرب تحت تأثير الفرس وأنهما قد جاءتهم عن طريق البحرين كما يؤخذ ذلك من أقوال البلاذري وياقوت .

وكذلك نسر فقد ورد ذكره في النقوش القتبانية والسبئية ، والراجح أن عبادته قد دخلت إلى جزيرة العرب من مصر ، ويرى وهوزن أن عبادته كانت متصلة بالكواكب وأنها تشير إلى مجموعة الكواكب القريبة من المجرة

ثالثاً - أن أقدم آلهة العرب كانت آلهة أرضية متصلة بالتربة وبالسقى

(١) ابن الكلبي كتاب الأصنام ص ٨ ، ٥٤ .

(٢) Wellhausen, op. cit. p. 22; Barton. Semitic Origins p. 216

والخصيب والنتاج وهذا أمر طبيعي لسكان البيد والصحراء . وقد وجدنا صدهاء في تعظيم الأشجار والعيون والآبار .

وقد ظل هذا الاعتقاد شائعا بين العرب إلى عصر متأخر فقد كان الرجل منهم لا يظن من مكة إلا احتمال معه حجراً من حجارة الحرم . ويعلل ابن الكلبي لذلك بأنهم إنما كانوا يفعلون هذا تعظيماً للحرم وضابطة بمكة . ونحن لانوافق ابن الكلبي على هذا التعليل بل نرى في ذلك بقية من ديانة الساميين الأولى ونرى أن قدماء العرب إنما كانوا يهتمون الأحجار في أسفارهم لاعتقادهم أنها جزء من تربة تلك الواحة الخصبة التي يسكن الإله جنود أشجارها ويروى بمائة مدرها وأحجارها . وبما أن الحجر هو جزء من تلك التربة ففيه شيء من روح الإله ولهذا كان العربي القديم يهتم به في أسفاره تيمناً به وتفاوتاً حتى كان إذا وقع على بر أو شجرة روى بمائها أو تغذى بثمرها ثم رفع عقيرته بالدعاء والتهليل بل كان حينما حل يضع الحجر ويطوف به دلالة على الشكر والحمد والتعظيم والتوقير . وقد وجدنا آثار هذه العبادة الأولى عند قدماء العبرانيين . فهم بشهادة التوراة كانوا يعتقدون أن آلههم « يهوه » يسكن الغيل والأشجار^(١) وكانوا كثيراً ما ينقلبون إلى عبادة الأحجار . كل ذلك دون وجود أثر للطوطمية بينهم .

بقي علينا أن نناقش نقطة أخرى احتج بها سمث في اثبات الطوطمية عند العرب وقدماء الساميين قياساً على ما هو حادث عند الشعوب البدائية التي لاتزال تمارس الطوطمية إلى الآن . فهو يقول إن السبب في تحريم الساميين أكل لحوم بعض الحيوانات يرجع إلى أنهم كانوا يعتقدون أنهم يمتون بصلة النسب إلى تلك

الحيوانات لأنها هي طوطم القبيلة . وهذا زعم لا مبرر له مطلقاً ولا تؤيده الشواهد العلمية . إذ لو صح ذلك لكان العرب قد حرموا اللحم الثور والبكر (الجمل) والحمامة والعنز والفهد (الجدى الحجازى) والضبع وهو ما لم يحدث مطلقاً مع أن عشارهم تسمت بهذه الأسماء ، ولكان العبرانيون قد حرموا أكل الشاة والكبش والعجل للسبب ذاته . ولكنهم لم يفعلوا ذلك ولم ترد أسماءها ضمن الحيوانات التى حرمت التوراة لحومها .

أما عن المظاهر الأخرى التى احتج بها سمث فى اثبات نظريته وهى التضحية الجماعية والوشم والزواج الخارجى — فيجب الآن اغفال أمرها لأن البحوث الحديثة قد أظهرت أنها ليست من الخواص القاصرة على الطوطمية .

والنتيجة التى وصلنا إليها بعد كثير من البحث والاستقصاء فى طوطمية

الساميين تتلخص فيما يأتى : —

أولاً — وجدت بين الساميين بعض عناصر اجتماعية تشبه المظاهر الشائعة بين القبائل الطوطمية كالترسمية بأسماء الحيوان والاعتقاد فى وجود علاقة بين الآلهة وقبيلته وأن لبعض أنواع الحيوان صفات خاصة خارقة للعادة .

ثانياً — من الممكن أن تكون هذه العناصر قد ظهرت أحياناً فى جزيرة العرب بشكل يحمل على الظن بوجود علاقة بينها وبين المظاهر الموجودة عند بعض القبائل الطوطمية .

ثالثاً — أن عبادة الأصنام وما ترمز إليه من حيوانات هى عبادة دخيلة على جزيرة العرب .

رابعاً — ليس ثمة دليل واقعى يدل على أن النظام الاجتماعى عند الساميين كان ذا صبغة طوطمية .

خامسا — لوكان الساميون قد عرفوا الطوطمية لكانوا قد حملوها معهم إلى مصر في عصور ما قبل التاريخ ولكانوا قد مارسوها في المقاطعات التي استقروا بها هنالك مع من مارسها من القبائل الحامية .

سادسا — كانت العشيرة السامية منذ أقدم العصور عشيرة إقليمية لا أثر فيها لوجود الطوطمية .

ومن كل هذا يتضح لنا أن قول ربرتن سمث ومدرسته بطوطمية العرب والساميين هو قول مردود بالكلية .

ولنتقل الآن إلى النظام السياسى للعشيرة عند الساميين فنقول

الفصل الرابع

(١)

العشيرة السامية

ونظامها السياسى والاقتصادى

تبين لك مما تقدم أن الذى رجح لدينا هو أن العشيرة السامية لم تكن عشيرة طوطمية حتى فى أقدم مراحلها وإنما كانت عشيرة إقليمية ، وقد احتفظ الساميون منذ أقدم العصور بنظام العشيرة ، وما القبيلة فى الحقيقة إلا مجموعة من العشائر أو ما فى حكمها كالعائز والأفخاذ والبطون وكلها بمعنى واحد ، والفرق بينها أنها كانت تختلف فى الحجم وفى درجة بعدها من الجد الأعلى

والعشيرة هى أصغر وحدة سياسية وأهمها عند الساميين ، وتعرف عادة عند العبرانيين باسم « مشفحة » ويبدو أن هذا الاسم جاء متأخراً وأنها كانت تعرف قديماً باسم « حى » وهو الاسم الذى أطلقه العرب كذلك على مثل هذا النوع من الجماعة ، وقد وردت الكلمة بهذا المعنى فى الأصحاح الثامن عشر من سفر صموئيل الأول حيث نحد داود يقول لشاول الملك عندما أراد أن يزوجه ابنته « من أنا وما « حى » عشيرة أبى فى إسرائيل حتى أصبح صهراً للملك »^(١)

ويبدو أن كلمة الحى كانت تدل فى الأصل على ذوى القربى . أى على الجماعة

(١) سفر صموئيل لأول اصحاح ١٨ آية ١٨

التي يمت بعض أفرادها إلى بعض بعلاقة الدم وأنها كانت في الأصل مشتقة من الحياة لاعتقادهم ان لأعضاء الحى حياة واحدة لما يجرى في عروقهم من دم واحد ومن اجل ذلك كانوا إذا قتل منهم قتيلا قالوا « طل دمننا » لاعتقادهم ان ليس لهم إلا دم واحد يشتركون فيه ويحيون به جرياً على القاعدة السامية القديمة في ان « حيا اللحم في الدم »^(١) . ووجود الكلمة بهذا المعنى في العبرية والعربية يرجح ان قيام الحى على اناس علاقة الدم من اقدم خصائص الجمعية السامية^(٢) وكان الحى يتألف من عدة بيوت يطلق على كل منها اسم « الدار » عند العرب و « بيت أب » عند العبرانيين . فلما كثرت هذه البيوت وامتدت أطرافها تنوسى المعنى القديم من كلمة « حى » وهو القرابة وأصبحت الكلمة تدل على الاقليم ومكان السكنى . وقد شاع هذا الاستعمال بكثرة حتى ظن ولكن wilken ان هذا هو المعنى الاصلى للكلمة . واصبح سكان الحى هم الذين يعرفون باسم العشيرة عند العرب « ومشفحة » عند العبرانيين . ومن ثم نرى ان العشيرة السامية هى جماعة اقليمية تتألف من عدة بيوت او « أسر » وتقتن حيا واحدا اى اقليما واحدا وتضارع الجماعة الاقليمية التي يطلق عليها علماء الاجتماع اسم Territorial Group وهذه العلاقة الاقليمية للحى واضحة كل الوضوح فى كتب الأدب العربى وفى التوراة^(٣) .

وكان لكل حى او مجموعة من الاحياء مزارعها الخاص بها وماؤها الخاص بها لا يقر به غريب الا عرض نفسه للاخطار مالم يستجر بأحد أعضاء الحى او يدخل

(١) سفر اللاويين اصحاح ١٧ آية ١١

(٢) Smith, Kinship, p. 56.

(٣) قارن

(٣) أنظر الأغاني ج ١٨ ص ٢١٠ ، ١٩٠ ص ٣

في حمايته . وفي داخل الأقليم كانت الأسر تنتقل بحرية من ماء الى ماء بأنعامها وخيامها . وقد يحدث أحيانا أن يكون الأقليم الذي تسكنه الجماعة متراعى الأطراف حتى كانوا لسعة رقعة يطلقون عليه لفظ « بلاد » . وذلك واضح من قصة زيد الخيل عندما اشتدت به الحمى بالمدينة وأراد الخروج إلى أهله بعد أن أسلم فقال لأصحابه « جنبوني بلاد قيس فقد كانت بيننا حماسات في الجاهلية ولا والله لا أقاتل مسلما حتى التى الله » ^(١) .

ونظرا لمخاوف الصحراء وقسوة ظروف العيش فيها كان الحى مضطرا أن يعمل كجماعة واحدة . فكان يرحل سويا ويقاتل سويا ^(٢) وكان جميع أعضائه متساوين في الحقوق والواجبات ، وكان أقدس واجب على الجماعة نحو الفرد مطالبتها بدمه . فهى التى كانت تتأمله إذا قتل وتدفع عنه الدية إذا قتل وتنفر لنجدته إذا استغاث وكان حق المطالبة بدم القاتل عند الاسرائيليين بعد استقرارهم في فلسطين مقصورا على أهله الأقربين فقط ^(٣) . لكن هذا القصر لم يكن موجودا في العصور القديمة ^(٤) . فاذا حدث أن اشتبكت الجماعة في حرب وكان أحد أفرادها غائبا أو كان جارا للعشيرة المعادية وجب عليه أن يرحل في الحال إلى جماعته ، وكان له أن يطلب من مجيره أن يسيره مسيرة ثلاث ليال لى يلحق بأهله ^(٥) . وكان رئيس العشيرة هو الذى يقودهم في الحرب وهو الذى ينزلهم منازلهم

(١) الأغاني ج ١٦ ص ٤٩

(٢) الأغاني ج ٢ ص ١٦٣ ، ١٦٤ ص ٢٥

(٣) صموئيل الثانى اصحاح ٣ آية ٢٧ ، سفر العدد اصحاح ٢٥ آية ٩ - ٣٤ ، سفر

الثنية اصحاح ٤ آية ٤١ - ٤٣

(٤) صموئيل الثانى اصحاح ٢١ آية ١ - ١٤ ، التكوين ٤ آية ١٤ - ١٥ ، ٢٣ - ٢٤

القضاة ٨ آية ١٨ - ٢١

(٥) الأغاني ج ١٦ ص ٢٨

ويرحلهم عنها ولا ينزلون ولا يرحلون إلا بأمره ، وقد يحدث أحيانا أن يبنى رئيس العشيرة لعزة جماعته كما كان شأن كليب ابن وائل إذ يقال أنه بلغ من عزه وبغيه أن اتخذ جرو و كلب فكان إذا نزل منزلا قذف ذلك الجرو فيعوى فلا برعى أحد ذلك الكلاً إلا بأذنه . وكان يفعل ذلك بحياض الماء فلا يردّها أحد إلا بأذنه أو من أذن بحرب فضرب به المثل في العزة ^(١) .

ولم يكن لرئيس العشيرة ولا لشيوخها وهم رؤساء بيوتها أى سلطان أو قوة حقيقية . بل كان سلطانهم مغنويا مستمدا من شجاعتهم وهيبتهم الشخصية حتى كان شيخ العشيرة إذا احتكم اليه بعض قومه لا يجد من القوة المادية ما يستطيع به انفاذ حكمه ^(٢) .

ولما كانت العشيرة هى جماعة إقليمية أوجدتها الظروف القاسية في عيشة الصحراء وجب أن تكون من الكثرة بحيث تستطيع الدفاع عن نفسها ضد غارات أعدائها وأن تكون من القلة بحيث تستطيع أن تجد ما يكفى أعضائها من الماء والكلاً داخل حيز معين من الأرض ، ولهذا كان عدد العشيرة يتراوح أحيانا بين ثلثمائة وبين ستمائة رجل أو ألف ^(٣) والحق أن لفظ « ألف » هو اللفظ المستعمل عادة عند العبرانيين للدلالة على العشيرة .

فاذا حدث أن نمت العشيرة وزاد عددها بحيث لم تعد تستطيع أن تجد ما يقيم أودها اضطرت بحكم الضرورة الاقتصادية إلى أن تنقسم إلى جماعتين أو أكثر . وعلى مر الزمن أصبح كل جماعة حيا مستقلا له ظروفه الخاصة ومصالحه

(١) الأغاني ج ٤ ص ١٤٠

(٢) انظر قصة مالك بن المجلان في الأغاني ج ٢ ص ١٦٧

(٣) سفر القضاة اصحاح ٧ آية ١٦ - ٢٢ . ٨٠ آية ٤ - ١٨ .

الخاصة . وقد تتعارض هذه المصالح مع مصالح إخوانهم الأصليين أو قد يثور نزاع فيؤدى إلى حرب بين الفريقين كما حدث بين الأوس والخزرج وبين بكر وتعلب وعبس وذبيان مع أنهما كانا فى الأصل يكونان جماعة إقليمية واحدة ولكن كانت هناك قواعد موضوعة ورسوم مرعية فى الحرب بين ذوى القربى فمن ذلك مثلا أنهم كانوا لا يتعقبون الفارين ولا يدخلون بيوتهم . فقد حدث لما حاربت الأوس الخزرج أن قام فيهم عبد الله بن أبى خطيبا فقال «قاتلوا قومكم كما كنتم يقاتلونهم فاذا لولا فخلوا عنهم فاذا هزموكم فدخلتم أدنى بيوتكم خلوا عنكم^(١) .

ومن ثم نرى أن علاقة الدم التى كانت تربط قديما بين أفراد فريقين من ذوى القربى مثل الأوس والخزرج و بكر وتعلب وعبس وذبيان قبل انفصال أحد الفريقين عن الآخر قد أهملت بمرور الزمن وأصبح واجب الفرد مقصورا على جماعته الإقليمية الجديدة التى تكونت بعد ذلك .

وقد ذكرنا آنفا أن كل حى من هذه الجماعات الإقليمية كان مكونا فى الأصل من عدة بيوت ينتسب رجالها إلى أب واحد ويعتبر كل فرد فيها أخا للآخر لما يربطهم من علاقة الدم .

(٢)

الحلف والجوار

حدث في أثناء التطور الاجتماعي أن اندمج في مثل هذه الجماعات بعض عناصر غريبة عنها إما بالجوار وإما بالنبي والولاء .

فقد كان الرجل منهم يخلعه قومه ويتبرأون منه فيلحق بعشيرة أخرى يستجير أحد رجالها فيجيره ويحميه ويصبح له ما لسائر العشيرة وعليه ما عليهم من حقوق . فمن الأمثلة على ذلك أن البراض بن قيس بن رافع أحد بني ضمرة ابن بكر بن عبد مناة بن كنانة كان سكيراً فاسقاً خلعه قومه وتبرأوا منه فشرب في بني الذيل فخلعوه فأتى مكة وأتى قريشا فنزل على حرب بن أمية فأحسن جواره وشرب بمكة حتى هم حرب أن يخلعه فتوصل إليه أن يدعه على حلفه ويخرج عنه ثم لحق بالنعمان بن المنذر بالحيرة وله هناك قصة طويلة انتهت باشتعال نار الحرب بسببه (١) .

وكان بنو غنم بن عوف بن الخزرج إذا استجار بهم الرجل دفعوا إليه سهماً وقالوا له قوّل به بيثرب حيث شئت (٢) ومن أجل ذلك سموا بالقواقل والقوقلة ضرب من المشى .

وكان لمالك بن العجلان جار قتله رجل من بني عوف يقال له سمير فبعث إليهم مالك قائلاً انكم قتلتم قتيلاً فارساً فإنا بقاتله . فأبوا أن يعطوه إياه وعرضوا

(١) الأغاني ج ١٩ ص ٧٥

(٢) ابن هشام ص ٢٨٨

عليه الدية قبلها فأرسلوا اليه يقولون إن صاحبكم حليف وليس له إلا نصف الدية فغضب مالك وأبى أن يأخذ فيه إلا الدية كاملة أو يقتل سميرا . ومن أجل ذلك نشبت الحرب بين الأوس والخزرج ولبثوا متحاربين عشرين سنة يتعاودون القتال في تلك السنين إلى أن احتكموا إلى ثابت بن المنذر فحكم بأن يؤدي حليف مالك دية الصريح ثم تكون السنة فيهم بعده على ما كانت عليه في الصريح على دينه والحليف على دينه (١) .

وكانت السواقط ترد إليامة في الأشهر الحرم لطلب التمر فان وافقت ذلك وإلا أقامت باليامة إلى أوانه ثم تخرج في شهر حرم . فكان الرجل منهم إذا قدم يأتي رجلا من بني حنيفة فيكتب له على سهم أو غيره فلان جار فلان، والسواقط من ورد إليامة من غير أهلها ولهم حديث طويل في السكامل للمبرد فراجعه إن شئت (٢) .

وكان المقداد رجلا من بني البهراء فسفك فيها دما وهرب إلى كنده وانتسب إليها ثم عاد فسفك دما في عشيرته الجديدة وهرب إلى مكة حيث تيناه الأسود الزهرى وأصبح يعرف بعد ذلك بالمقداد بن الأسود الزهرى. وقد وردت القصة باختلاف قليل في العقد الفريد (٣) .

وكانت العشائر إذا خلعت رجلا من رجالها أشهدت على ذلك في المعابد أو الأسواق أو المجتمعات العامة كما فعلت خزاعة بقيس بن الحداية فقد كان على شجاعته فأنكا صعلوكا خليعا خلعت خزاعة بسوق عكاظ وأشهدت على أنفسها

(١) الأغاني ج ٢ ص ١٦٧ وما يتبعها .

(٢) السكامل الباب التاسع والعشرون ص ٢٠٢ طبعة أوروبا .

(٣) قارن العقد الفريد ج ٢ ص ٧٢

بخلعه إياه فلا تحمل جريرة له ولا تطالب بجريرة يجرها أحد عليه^(١).

وكان الخلع عند الساميين يشبه الطرد من الكنيسة عند الأوربيين في العصور الوسطى. ففي كلتا الحالين كان يستباح دم الطريد، وكان أقصى ماتعاقب به العشيرة رجلا من رجالها أن تخلعه عنها إذ كان ذلك بمثابة الحكم عليه بالاعدام والأمثلة على ذلك كثيرة في التوراة وفي الأدب الجاهلي، فلما طرد قابيل من عشيرته راح يهيم على وجهه « تأنها وهاربا » ويصيح قائلا « كل من يجدني يقتلني^(٢) ». وكذلك عبد الله بن جدعان لما أبغضته عشيرته ونفاه أبوه خرج في شعاب مكة حائرا يتعنى الموت أن ينزل به^(٣). ولما هم الحرب بن أمية بخلع البراض بن قيس وكان قد أجاره فأحسن جواره توسل اليه البراض أن يدعه على حلفه ويخرج عنه وذلك لكي يأمن على نفسه حتى يلحق بالنعمان بن المنذر بالحيرة^(٤).

وكان الرجل إذا نفاه قومه ولم يجد من يجيره راح يجمع حوله عصابة ممن هم مثله من الشذاذ والفتاك وينير بهم على الأحياء الأخرى كما فعل قيس بن الحداذية لما عيره قوم بنفيه من قبيلته وأكثروا في ذلك القول. وهم قوم يقال لهم بنو قير بن حبشية فجمع لهم قيس شذاذاً من العرب وفناكا من قومه وأغار عليهم بهم وقتل منهم رجلا واستاق أمواهم^(٥) وكذلك فعل داود لما فر من وجه شاول الملك الى

(١) الأغاني ج ١٣ ص ٢

(٢) سفر التكوين اصحاح ٤ آية ١٤

(٣) الدميري جزء أول ص ١٦٤

(٤) الأغاني ج ١٩ ص ٧٥

(٥) الأغاني ج ١٣ ص ٢

كف بأرض طوب Tob وجمع حوله جماعة من الشذاذ والشاردين^(١)

وكما كانت العشيرة إذا خلعت رجلا من رجالها أشهت على ذلك في المعابد والأسواق . كذلك كانت إذا أجارت رجلا فعلت ذلك علانية . وكانت أحيانا تعطيه براءة بذلك . فكانت تدفع إليه سهما كتب عليه فلان جار فلان كما كان يفعل بنو غنم بن عوف بن الخرزج بالمدينة . وكان للرجل أن يرد الجوار إذا شاء . فقد ذكر ابن هشام أن عثمان بن مظعون لما رأى مافيه أصحاب رسول الله من البلاء وهو يغدو ويروح في أمان من الوليد بن المغيرة عز عليه ذلك وقال للوليد « يا أبا عبد شمس وقت ذمتك وقد رددت جوارك » قال فانطلق إلى المسجد فرد على جوارى علانية كما أجرتك علانية^(٢)

وكان الجار يسمى أيضا بالخليف وذلك لأن عهد الجوار كان يتم بالقسم وحلف اليمين . فكان الرجل يحلف لصاحبه أن لا يغيره . ويبدو أن فكرة القسم هي فكرة جاءت متأخرة وأن الأصل في الحلف هو اتحاد جماعات منفصلة في جماعة أخرى أعز جانبها بحيث يندمج الجار في العشيرة ويصبح أخا لكل فرد فيها وله جميع الحقوق والواجبات . ومن ثم نشأت الاخوة الصناعية وصارت تضارع الاخوة الطبيعية القائمة على علاقة الدم عند العرب والساميين إذ كان أعضاء العشيرة الواحدة — حتى المنتسبون إليها بالجوار — يعتبرون أنفسهم

(١) Day, Social Life of the Hebrews, p. 27; Stedman, The Growth of the Hebrew Religion, p. 73.

(٢) ابن هشام ص ٢٤٣

جسماً واحداً لحماً ودماً^(١) والفرق الوحيد أن دية الحليف كانت عادة نصف دية الصريح^(٢)

وقد بلغ من اندماج الحليف في عشيرة مجيره أن كان يرثه حتى في ماله^(٣) وقليل ما كان العرب يرفضون من يستجير بهم إلا في أحوال استثنائية خاصة^(٤) وكانت علاقة الجوار تختلف باختلاف الظروف والأحوال . فكانت أحياناً محدودة مؤقتة بحيث لا يحمي الرجل جاره إلا من عدو خاص أو لمدة معينة^(٥) . ولكنها كانت في الغالب مطلقة فكان يحميه من كل عدو ويحميه حتى من الموت نفسه بحيث إذا مات الجار وهو في جوار صاحبه دفع هذا دية إلى أسرته . فقد خرج الأعشى إلى الأسود العنسي وكان قد امتدحه فاستبطناً جائزته فقال له الأسود « ليس عندي عين (مال) ولكن نعطيك عرضاً فأعطاه خمسمائة منقال ذهناً وخمسمائة حللاً فلما مر الأعشى ببلاد بني عامر خافهم على مامعه فأتى علقمة بن علاقة فقال له أجرني فقال قد أجرتك قال من الجن والأنس ؟ قال نعم قال ومن الموت ؟ قال نعم . قال وكيف تحيّرني من الموت ؟ قال إن مت وأنت في جوارى بعثت إلى أهلك الدية فقال الأعشى الآن علمت أنك قد أجرتني من الموت »^(٦)

(١) قارن Smith, Religion of the Semites, p. 274.

(٢) الأغاني ج ٢ ص ١٦٧ وما يتبعها

(٣) البخاري ج ٦ ص ٨٩

(٤) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧

(٥) الكامل للمبرد ص ٢٠٢

(٦) الأغاني ج ٨ ص ٨٣

وكان بحسب الرجل أن يستجير بقبر أب الرجل^(١) أو قبر ابنه^(٢) أو يتعلق بطنب من أطناب بيت أهله^(٣) أو يشد إزاره إلى إزار بعض ولده^(٤) أو يأكل من طعامه^(٥) أو شرابه حتى يظفر من صاحبه بحق الجوار . ومن ثم قولهم «تحرمت بطعامك» و«حرمة المؤاكلة»^(٦)

وكان الجار يعرف عند العبرانيين باسم Ger أى الجار . ولكن حظه من الجوار كان أقل من حظ العربي إذ لم تكن له حقوق مدنية أو اقتصادية . وكل ما كان له من حق هو حماية دمه وكان كثيراً ما يوضع فى مرتبة أبناء الاماء كما يؤخذ ذلك من التوراة^(٧)

(١) الكامل للمبرد ص ٢٠٢ .

(٢) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧

(٣) الأغاني ج ١٩ ص ٨٠

(٤) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧ وما يتبعها

(٥) الطبرى ج ٢ ص ٤٤٥

(٦) الجاحظ ص ١٥٥

(٧) انظر سفر الخروج اصحاح ٢٣ آية ١٩ ، سفر التكوين اصحاح ١٩ آية ٦٩ ، اصحاح

٢٣ آية ٤ .

(٣)

أهمية الدم في عقد الحلف

لم يكن عقد الحلف والجوار قاصراً على الأفراد فقط بل كان يشمل الجماعات كذلك . فكثيراً ما كانت تسعى جماعة — لأسباب اقتصادية أو بسبب ضعفها وعجزها عن الدفاع عن نفسها — إلى الدخول في حماية جماعة أخرى أقوى شكيمة وأشد بأساً فالعرب كانوا « ينتسبون إلى الاعز لحماية الحمية وإبادة الدنية وسكون النفوس إلى نفيس الكثرة والعصبية »^(١)

وبما أن اندماج جماعة بأسرها في حي من الأحياء ليس أمراً يسيراً سهلاً مثل اندماج فرد واحد أو عدد قليل من الرجال كما شاهدنا ، وبما أن العلاقة التي كانت تربط قديماً بين أفراد الحي الواحد هي العلاقة القائمة على وحدة الدم والنسب كما ذكرنا ، وبما أن الغرض من دخول جماعة في حلف جماعة أخرى هو التعاقد على الموت وأن يكون لهم ما لأفراد الجماعة الرئيسية من حقوق وواجبات لهذا كان لابد من إيجاد وسيلة لوصل الاحلاف بعلاقة الدم

ولما كان الدم الذي يجري في عروق جماعة منهم يختلف غالباً عن الدم الذي يجري في عروق الجماعة الأخرى لعدم وجود نسب بينهما كان لابد من إيجاد دم صناعي لعقد الحلف . وهذا ما كان يحدث تماماً في العصور القديمة حتى بين الأحلاف من ذوى القربى . إذ كان الحلف يعقد على دم يؤتى به . وكان هذا الدم في الأصل دم الذبائح التي تنحر للآلهة .

وقد ظل صدى ذلك في جزيرة العرب الى أواخر العصر الجاهلى . ولكن يبدو أنهم قد استبدلوا دم الذبائح بالدم الانسانى فى مرحلة من مراحل تاريخهم كما يؤخذ من رواية هروودتس .

والحق أن استعمال الدم قد لعب دوراً كبيراً فى حياة الساميين القدماء . وحسبى أن أقول هنا إن الدم كان يستعمل فى الأصل لحماية العشيرة وحفظها من الشرور والآفات^(١)

ولا يزال الدم يستعمل بكثرة عجيبة عند القبائل البدائية فى كثير من الشعائر والرسوم كما هى الحال عند القبائل الاسترالية . ولعل ذلك لاعتقادهم أن للدم قوة سحرية وأنهم يتوقعون أن يزيد فى حيوية أجسامهم وقوة أبدانهم ومن ثم كان للون الأحمر شأن كبير فى حياتهم لشبهه بالدم^(٢) .

فقد لاحظ سبنسر أن الاستراليين يستعملون على الدوام طلاء أحمر اللون يطلون به أجسامهم عند البدء فى تأدية شعائهم ورسومهم وهم لا يستعملون ذلك لغرض الزينة بل لأنه رمز على الدم . وبما أن الرمز عندهم يمثل الشيء الذى يرمز له ويقوم مقامه فعلا كان الطلاء الأحمر عندهم هو اذن بمثابة الدم أو هو الدم فعلا فى اعتقادهم . ومن ثم كان إذا مرض أحدهم أسرع فوراً إلى ذلك جسمه « بالغمرة » الحمراء لأنه يعد ذلك بمثابة الدم الذى يعيد إليه الحياة والنشاط^(٣) .

Lods, Israel, p. 292-3.

(١)

Levy-Bruhl, Primitives and the Supernatural, قارن (٢)

pp. 265 ff.

cf. Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central (٣)

Australia pp. 464-465.

ويبدو أن هذه العادة كانت موجودة كذلك عند الكنعانيين . ففي مقبرة من المقابر التي كشفت عنها الحفريات الحديثة في تل المتسلم Megiddo وجدت عظام مطلية بلون الدم . ولعل ذلك لأن الكنعانيين كانوا يعتقدون كذلك أن الدم يعيد الحياة إلى الميت ويمكنه من درء ما قد يحل به في القبر من شرور^(١) وقد احتفظ العبرانيون بعادة رش الدم على الأشياء المقدسة وخاصة على الأحجار المقدسة التي هي موطن الإله . ويقول لودز Lods أن هذه عادة قديمة كانت موجودة عند بدو العبرانيين حتى قبل العصر الموسوي^(٢) والفرض من هذه العادة هو اشراك الإله في العشيرة وجعله يمت بعلاقة الدم إلى رجالها وأنهم ينتسبون إليه بالبنوة^(٣) ومن ثم كانوا يقولون «للحجر أنت ولدتي» لأنهم كانوا يعتقدون أن الحجر هو مسكن الإله .

وقد ذكر هرودتس^(٤) في عقد الحلف عند عشائر العرب المختلفة أن بعضهم كان يأخذ دم بعض ويلطخ به الأحجار السبعة الموجودة في وسط بيوت الآلهة والمعروف أن هرودتس يشير بذلك إلى الأنصاب التي كانت توضع في بيوت الآلهة مثل الكعبة وغيرها من بيوت العبادة عند الساميين . وقد ورد ذكر هذه الأنصاب مرارا في التوراة وهي تعرف عند العبرانيين باسم « مصابوٲ » أي أنصاب

Duhn, Rot Und Tot, 1906, p. 9; Lods, p. 105. (١)

Ibid, p. 215. (٢)

Smith, R.S. p. 60. (٣)

Herodotus, Bk. III, Ch. 8; cf Kinship, p. 59 (٤)

وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن وجود هذه الأنصاب في كنعان قبل دخول العبرانيين إلى فلسطين بزمن طويل . ففي جزر Gezer وجد مكالستر Macalister عشرة من هذه الأنصاب مصفوفة في صف واحد من الشمال الى الجنوب ومنقسمة إلى مجموعتين احدهما تحوى سبعة أحجار والثانية ثلاثة أحجار^(١) وهى تتفاوت في ارتفاعها من عشر أقدام وست بوصات الى خمس أقدام وخمس بوصات^(٢) والقائم من هذه الانصاب الآن ثمانية أحجار . أما الاثنان الآخرا فبهشان من جهة القاعدة

ويقول مكالستر إن هذه الأنصاب هى من أروع ما خلفت لنا الأيام من آثار فلسطين القديمة وإن اقامة مثل هذه الأنصاب للعبادة كانت عادة متفشية عند جميع الأمم السامية حتى عند العبرانيين في المراحل الاولى من تطورهم والطريف في هذه الانصاب أنه يوجد بين الخامس والسادس منها حجر مكعب كبير خارج الصف بقليل في سطحه الأعلى تحوي على شكل مستطيل . وقد اختلف العلماء في تفسير وظيفة هذا التجويف فيرى لجرانج Lagrange^(٣) أنه قاعدة لتمثال أوصنم كان يركب على ذلك الحجر . ويرى مكالستر Macalister^(٤) أنه نقرة لعامود مقدس من النوع المسمى بالعشيرة ويظن برثولت Bertholet^(٥) ودنكان Duncan^(٦) أنه قاعدة لنصب أعظم حرمة وتقديسا من الانصاب

Macalister, Bible Side-lights, p. 63. (١)

Ibid, p. 57. (٢)

Lagrange, Etudes sur les religions semitiques, p. 202. (٣)

Macalister, p. 65. (٤)

Bertholet, A History of Hebrew Civilization p. 115. (٥)

Duncan, Digging up Biblical History, p. 72. (٦)

الآخري ويرى ستانلى كوك S.A. Cook^(١) أنه حوض لنوع من الوضوء والطهر كذلك الذى وجده پترى فى سراييت الخادم بسيناء والراجح أن هذا النصب المكعب يمثل نوعا من المذبح كانت تقرب عليه القرابين وأن التجويف كان يستعمل لجمع الدم الذى يسيل من القرابين المذبوحة والدليل على ذلك أن سطح التجويف أملس ليس به خدوش ولا أى أثر يدل على أنه استعمل كقاعدة لنصب آخر^(٢).

وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن كثير من هذه الانصاب فى أماكن أخرى غير جزر Gezer فقد وجدت فى تعنك Taanach وأريحا Jericho وتل المتسلم Megiddo وتل الصفي. وقد عبد العموريون Amorites هذه الانصاب منذ القدم ثم نقلها العبرانيون وأشركوها فى عبادتهم وجعلوها رمزا للإلههم «يهوه» مع أن ديانتهم كانت تختلف عن ديانة الكنعانيين^(٣).

وقد ظل العرب الى ظهور الاسلام يعبدون الانصاب ويعتزون عندها ويقطعون اليهود عندها ويحلفون. وفى ذلك يقول عمرو بن جابر الحارثى ثم الكعبي^(٤)

حلفت غطيف لآتنه سربها وحلفت بالأنصاب أن لا يردوا

وقول رجل من بنى ضمرة فى حرب كانت بينهم

وحلفت بالأنصاب والستر

(١) Cook, The Religion of Ancient Palestine in the Second Millenium, p. 15.

(٢) H. Vincent, Canaan d'apres l'exploration recente, (٢) p. 131-5.

(٣) سفر أشميا اصحاح ١٩ آية ١٩ . وسفر التثنية اصحاح ١٦ آية ٢١ ، ٢٢ .

(٤) كتاب الأضنام ص ٤٢

وقول جعفر بن أبي خلاص الكلبي وكان قد خرج على ناقته فر بسعير وقد عثرت عنده عنزة فنفرت ناقته منه فقال . . .

نفرت قلوصى من عثار صرعت حول السعير تزوره ابنا يقدم
وجموع يذكر مهطعين جنباه ما أن يحير اليهم بنكلم
وقول زهير بن أبي سلمى . . .

حلفت بأنصاب الأقيصر جاهدا
والأقيصر صنم كان لقضاعة ونخم وجذام وعامله وغطفان في مشارف الشام
وقول رشيد بن رميض من عنزة . . .

حلفت بمأثرات حول عوض وأنصاب تركني لدى السعير
وسعير صنم كانت تعبد عنزه ، وعوض ، صنم كان يعبد حلفائهم من
بكر بن وائل .

ومن كل ما قدمنا يتضح لنا أن الحلف كان في الأصل ذا صبغة دينية يعقد عند الأنصاب وفي بيت اله العشيرة إذ كانت القاعدة عند الساميين أن يتبع الحليف اله العشيرة التي يريد الدخول في حلفها^(١) . وكان للحلف رسوم وشعائر لا بد من أدائها منها أخذ القسم ولعق الدم ومن ثم صار الحلف يدعى أيضا بالقسامة . أما لعق الدم فكان الوسيلة التي تعقد بها أخوة صناعية بين الجماعات المتحالفة . وكانت الطريقة في ذلك أن يغمس كل فريق يده في جفنة ملاءى بالدم ثم يعلق كل رجل ما علق بيده ومن ثم قولهم « غمس حليفا في آل فلان » أى دخل في حلف فلان . وكانوا يطلقون على أمثال هؤلاء لعقة

(١) سفر صموئيل الأول اصحاح ٢٦ آية ١٩

الدم^(١) . ومنهم بنو عامر بن عبد مناة بن كنانة وكانوا من أشد حى فى كنانة
 وكان الدم يستعمل كذلك فى عقد العهود حتى بين ذوى القربى ممن تربطهم
 علاقة الدم والنسب . فمن ذلك قصة جساس عندما أراد مصالحه ابن اخته
 الهجرس . فقد ورد فى الأغاني أن جساسا قال للهجرس « قد رأيت أن تدخل
 فيما دخل فيه الناس من الصلح وأن تنطلق لناخذ عليك مثل ما أخذ علينا وعلى
 قومنا . فقال الهجرس أنا فاعل ولكن مثلى لا يأتى قومه إلا بلاءه وفرسه فحمله
 جساس على فرس وأعطاه لامة ودرعا فخرجا حتى أتيا جماعة من قومهما فقص
 عليهم جساس ما كانوا فيه من البلاء وما صاروا اليه من العافية . ثم قال وهذا
 الفتى ابن أختى قد جاء ليدخل فيما دخلتم فيه ويعقد ما عقدتم فلما قربوا الدم
 وقاموا إلى العقد أخذ الهجرس بوسط راحته ثم قال وفرسى وأذنيه وراحى ونصليه
 وسيفى وغرارية لا يترك الرجل قاتل ابيه وهو ينظر اليه . ثم طعن جساسا فقتله ثم
 لحق بقومه فكان آخر قتيل فى بكر بن وائل^(٢) »

ومن ثم ترى أن عادة استعمال الدم فى عقد الحلف هى من أقدم السنن الاجتماعية
 فى عقد العهود السياسية فى جزيرة العرب وأنها كانت متغلغلة فى الحياة السامية
 الأولى ، ويبدو لنا أنه لتقادم العهد على هذه العادة عند العرب صاروا يطلقون
 اسما خاصا على الدم الذى يستعمل فى عقد الحلف وسموه « الأسحم » وإلى
 ذلك يشير الأعشى فى قصيدته التى مدح بها الملقى إذ قال .

رضيعى لبلان ثدى أم تحالفا بأسحم داج عوض لا تتفرق
 وورد فى اللسان « الأسحم فى قول الأعشى الدم تغمس فيه اليد عند التحالف »

(١) الأغاني ج ٧ ص ٢٦

(٢) الأغاني ج ٤ ص ١٥٠

والنتيجة التي وصلنا اليها من كل ماتقدم يمكن تلخيصها فيما يلي :

أولا — أن العشيرة القديمة عند العرب والساميين كانت عشيرة إقليمية قائمة على علاقة الدم والنسب الى أب واحد . ومن ثم كانت الأخوة بينهم أخوة طبيعية وكانوا يدعون ببنى فلان .

ثانيا — أن العرب كانوا إذا أرادوا إدماج فرد أو جماعة في أخرى غريبة عنها عمدوا إلى شعيرة هي في جوهرها وسيلة صناعية لاشراك الجماعتين في دم واحد . وكانوا في الوقت ذاته يشركون اله الجماعة أو معبودها في ذلك الدم براقته على الانصباب عند عقد الحلف وقطع العهد وبذلك تنشأ بينهم أخوة صناعية ويصبح كل منهم أخا للآخر وينتسبون جميعا إلى أب واحد . ومن ثم خرجت الألفاظ «أب» و «ابن» و «أخ» و «عم» عن معناها الاصلية الدقيق وصارت تستعمل على طريق المجاز عند العرب والساميين منذ أقدم العصور . وهذا هو عين ماحدث عندالبرانيين منذ القدم^(١) .

وقد مارس العبرانيون كذلك شعيرة الدم في عقد الحلف وقطع العهد كما يستدل على ذلك مما ورد في الاصحاح الرابع والعشرين من سفر الخروج . فقد ورد مانصه : فأخذ موسى نصف الدم ووضع في الطشوت ونصف الدم رشه على المذبح وأخذ موسى الدم ورش على الشعب وقال هو ذا العهد الذي قطعه الرب معكم على جميع هذه الأقوال (٢) .

تلك هي العشيرة السامية في أقدم أشكالها وذلك هو نظام الحلف في اقدم أوضاعه . وقد ظل الدم يستعمل في عقد الحلف عند العرب في الجاهلية إلى قبيل ظهور الاسلام .

John Fenton, Early Hebrew Life, sec. 12, 13; also B.Z. (١)
Seligman «Studies in Semitic Kinship» BSOS. Vol iii, Parts I, II.

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢٤ آية ٦ ، ٨ .

(٤)

أنواع أخرى من الحلف

وبمرور الزمن شرع بعض العرب يقلعون عن استعمال الدم في عقد الحلف ويستعيضون عنه بأنواع أخرى من السوائل مثل « الرب » وهو عصارة بعض الثمار . ولعل ذلك لأن « الرب » كان يشبه الدم في حرته ، ومن ذلك حلف الرباب^(١) وهو حلف عقد بين أحياء من ضبة وسمى بذلك لأنهم أدخلوا أيديهم في الرب وتعاقدوا عليه . ومن هنا صارت كلمة « الرباب » أو « الربابة » تطلق على العهد .

وقد استعمل الماء في العقد في نوع آخر من الحلف وهو حلف الفضول وهو أشبه ما يكون بحلف بين فرسان الفتوة إذ كان الغرض منه انصاف المظلوم وإغاثة الملهوف وقد تداعى لهذا الحلف جماعة منهم بنوهاشم وبنوعبدالمطلب وبنواسد بن عبدالعزيز وبنوزهرة بن كلاب وتيم بن مرة وقد عقد في دار عبد الله بن جدعان وشهده النبي وهو ابن خمس وعشرين أي قبل بدء رسالته وتحالفوا على أن لا يظلم بمكة غريب ولا قريب ولا حر ولا عبد إلا كانوا معه حتى يأخذوا له بحقه ويؤدوا إليه مظلمته . وقصة هذا الحلف مذكورة في الأغاني . وقد ورد في نهايتها ما يلي « ثم عمدوا إلى ماء من ماء زمزم فجعلوه في جفنه ثم بعثوا به إلى البيت ففسلت به أركانه ثم أتوا به فشربوه »^(٢) .

(١) انظر طبرى ج ١ ص ١٩١٤ ٢٢٢١٦ . ابن دريد ص ١٢٢ ، المقدم الفريد ج ٢ ص ٤١٦٣٩

(٢) الأغاني ج ١٦ ص ٦٣ — ٧١ ، انظر أيضا ابن هشام ص ٨٥ ، ابن قتيبة كتاب المعارف ص ٢٩٤ المسعودي ج ٤ ص ١٢٢

ومن ثم نرى أن شعيرة الحلف ظلت واحدة الى قبيل ظهور الاسلام إلا أنهم استعاضوا عن الدم بالماء . ويجب أن نلاحظ هنا أنهم لم يستعملوا ماء عاديا وإنما عمدوا إلى ماء زمزم ليقوم مقام الدم في قداسه وأنهم كانوا يغسلون أركان البيت بهذا الماء كما كانوا من قبل يريقون الدماء

ونتم نوع آخر من الحلف وهو «حلف المطيبين» وإنما سمو بذلك لأنهم كانوا يستعملون الطيب في حلفهم بدلا من الدم أو الماء فكانوا يغمسون أيديهم في جفنة من الطيب أو الدهن ثم يمسحون به الكعبة جريا على الشعيرة القديمة و«المطيبون» في قريش هم بنو عبد مناف وحلفاؤهم وسموا بذلك تمييزاً لهم من «الاحذاف» لأنهم لما أرادت بنو عبد مناف أخذ مافي أيدي عبد الدار من الحجابة والسقاية وأبت عبد الدار عقد كل قوم على أمرهم حلفاً مؤكداً على أن لا يتخاذلوا فأخرجت عبد مناف جفنة مملوءة طيباً فوضعها لأحلافهم وهم أسد وزهرة وتيم عند الكعبة فغمسوا أيديهم فيها وتعاقدت بنو عبد الدار وحلفاؤهم حلفاً آخر مؤكداً ؟

ومن أنواع الحلف أيضا حلف النار . فقد أورد النجيري في «كتاب إيمان العرب وطلائعها في الجاهلية» رواية أبي عبيدة من أنهم «كانوا في الجاهلية الأولى إذا تحالفوا وتعاهدوا أوقدوا نارا ودنوا منها حتى تكاد تحرقهم وعددوا منافع النار ودعوا على ناقض تلك اليمين والناكث بجرمان تلك المنافع ويتصافحون عندها ويقولون الدم الدم والهدم الهدم . والمعنى دماؤنا دماؤكم وهدمنا هدمكم . والهدم اسم البناء المهدم أى فهاهدم لكم من بناء أوشأنه فقد هدم لنا وما أريق لكم من دم فقد أريق لنا يلزمننا من نصرتمكم ما يلزمكم من نصره أنفسنا (١)

(١) كتاب إيمان العرب وطلائعها في الجاهلية ، لأبي اسحق ابراهيم بن عبد الله النجيري الكاتب وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ مجاميع .
انظرا ايضا JAOS. 1938, p. 630

ونحن نرى في هذا النوع من الحلف أثر الفرس في جزيرة العرب مافي ذلك ريب أو شك . فقد كان ذلك الحلف مصحوباً بتعظيم النار و « التهويل » بها على من يستخف بحقوقها ويتوعدونه بحرمان منافعها ومراقبتها وكانوا يسمون الرجل القيم بأمر تلك النار « المهول » وقد ورد ذكر ذلك في شعرهم قال الكميت :

كقولة ما أوقد المحلفون لدى الحالفين وما هولوا

وكانوا ربما تعاهدوا كذلك على الملح^(١)

ويمحدرني أن أشير هنا إلى حلف آخر يعرف بحلف الأحابش وقد ذكره اليعقوبي^(٢) وورد كذلك في الأغاني^(٣) فارجع إليه إن شئت :

هذه أنواع من الحلف ظلت تعقد في جزيرة العرب إلى قبيل ظهور الاسلام وأقدمها جميعاً هو حلف الدم كما ذكرنا آنفاً .

والطريف في هذا أنهم ظلوا يذكرون الدم في عقد الحلف إلى ظهور الاسلام حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حالف الأنصار قال لهم : « الدم الدم الهدم الهدم »^(٤) وهي نفس الصيغة التي كان يستعملها العرب في عقد الحلف في الجاهلية

(٢) اليعقوبي ج ١ ص ٢٧٨
(٤) كتاب أيمان العرب ص ٨٤

(١) كتاب أيمان العرب ص ٩١
(٣) الأغاني ج ١٩ ص ٧٦

أثر الحلف والجوار في النظامين

السياسى والاقتصادى

تبين لنا مما تقدم أن نظام الحلف كان من أقوى المظاهر السياسية في حياة العرب والساميين القدماء وكان له — فضلا على ذلك — شأن خطير في تكييف نظمهم السياسية والاقتصادية .

أما من حيث أثر الحلف في النظام السياسى للجماعة الأصلية فقد كان فرضا على كل رجال الحى نصره الحليف فكانوا ينفرون لنجدته إذا استغاث والأخذ بحقه إذا ظلم وطلب دمه إذا قتل حتى ولو كان في ذلك فناؤهم^(١)

وأما من حيث أثره في النظام الاقتصادى فكان على الجماعة بأسرها أن تؤدى الدية عن الحليف إذا قتل قتيلا أو جرع عليهم جريرة . ولم يكن هو شخصا يطالب بذلك ولا أقاربه فقط . فاذا ثارت حرب بسبب جريرته ثم أعقبتها مصادعة كان على العشيرة أن تعد القتلى الذين أصاب بعضهم من بعض ثم تعطى الدية على من زاد للفريق الآخر ان كان له فضل في القتلى^(٢) .

وفوق كل هذا كان للحليف أن يرث حليفه فكان له السدس في رأى بعض المفسرين . وذلك لأنه غدا عضوا من أهل الرجل الذى ينتمى إليه بالجوار ومهما يكن من أمر فقد كان الحليف خاضعا للقانون العام للحى على الإطلاق

(٢) الاغانى ج ٢ ص ١٨٧ وما يتبعها

(١) قارن الكامل للمبرد ص ١٧٠

وهو القانون الذى كان يطبق فى جميع أقسام الجماعة العربية والسامية القديمة . وقد يصح لنا أن ندعوه « قانون الصحراء » أو قانون الثأر والقصاص والدفاع عن النفس . وهذا القانون قائم على مبدأين :

أولاً — أن علاقة الدم هى العلاقة الوحيدة التى تربط بين أفراد الحى . ومن ثم كانت حياة الفرد متعلقة بحياة المجموع .

ثانياً — أن الواجب المفروض على الحى هو طلب الثأر واتحاد رجاله فى القتال والذود عن الحوزة . ومن ثم كانوا جميعاً متساويين فى الحقوق والواجبات . ويجتمع هذان المبدآن إذا دعا داعى الحرب والقتال فكان على كل فرد ينتسب إلى جماعة ويسمى باسمها أن يجيب نداء هذه الجماعة وأن يساهم فى جمع الدية إذا طلب إليه ذلك . ومن أجل هذا كان شعار الحى فى الحروب هو عادة اسم الحى نفسه أو بعض دوره وأقسامه .

فمن ذلك مثلاً ما حدث يوم جبلة وكان بين بنى عامر بن صعصعة وبين بنى حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم وكان عليهم عمرو بن عمرو بن عدس ابن زيد بن عبد الله بن دارم فظفر بنو عامر بن صعصعة وانهمز عمرو بن عمرو وقتل من قومه لقيط بن زرارة بن عدس وأسر حاجب بن زرارة . وفى ذلك يقول جرير للفرزدق :

كأنك لم تشهد لقيطاً وحاجباً وعمرو بن عمرو إذا دعا يال دارم^(١)

وكان يحدث أحياناً أن يتشابه اسم الحى أو بعض دوره فيتشابه بذلك الشعار ويقع الاختلاط فى صفوف الفريقين . فمن ذلك أنه لما سار عبيد يغوث

لقتال سعد والرباب وغدوا على القتال نادى قيس بن عاصم يال سعد ونادى يغوث يال سعد - قيس بن عاصم يدعوسعد بن زيد مناة وعبد يغوث يدعوسعد العشيرة - فلما سمع ذلك قيس نادى يال كعب فنادى عبد يغوث يال كعب وأراد قيس كعب ابن سعد بينما أراد عبد يغوث كعب بن عمرو فلما رأى قيس ماصنع عبد يغوث قال « ما لهم أخزاهم الله ماندعو بشعار إلا دعوا بمثله » ثم نادى قيس يال مقاعس عمر يعنى الحارث بن عمرو بن كعب وكان يلقب مقاعسا فلما سمع وعلة بن عبد الله الجرعى الصوت وكان صاحب اللواء يومئذ طرحه وولى هاربا وكان أول من انهزم من الين وحملت عليهم بنو سعد والرباب وهزموهم أفضع هزيمة^(١) وسعد وكعب ومقاعس هي أقسام من تميم .

ومن الأمثلة التي توضح لنا أن الحليف كان يتبع الحى الذى يدخل فى حلفه وينادى بشعاره فى الحروب أن زيد الخليل لما وقعت حرب بين اخلاط طيء قتهاهم ولم ينهوا اعتزلهم وجاور بنى تميم ونزل على قيس بن عاصم فغزت بنو تميم بكر بن وائل وعليهم قيس وزيد معه فاقتتلوا قتالا شديدا وزيد كاف فلما رأى ما لقيت تميم ركب فرسه وحمل على القوم وجعل يدعوا لآل تميم ويتكئى بكنية قيس^(٢) كلما قتل رجلا أو أرادته عن فرسه حتى هزمت بكر وظفرت تميم ومثل هذا كان يحدث عند العبرانيين كما يستدل على ذلك من سياق التوراة^(٣)

وكان الشعار فى الحروب يقصر أحيانا على الآلهة دون الجماعات . فمن ذلك لما اجتمع المكيون لقتال المسلمين فى واقعة أحد كان شعار المكين « يا للزعزى يال هبل » . فلما صار اليوم لهم أنشأ أبوسفیان بن حرب يقول: « اعل هبل » أى علا دينك^(٤) فرد الرسول صلى الله عليه وسلم « الله أعلى وأجل » لكن هذه كانت

(١) الاغانى ج ١٥ ص ٧٤

(٢) الاغانى ج ١٦ ص ٧٠

(٣) سفر اشعيا . اصحاح ٤٤ آية ٥

(٤) ابن الكلبي كتاب الاصنام ص ٢٨

حرباً دينية . أما فيما عدا ذلك فكان الشعار هو اسم الحى أو بعض جماعته .
ولما كان عبء القتال والأخذ بالثأر يقع على كاهل رجال الحى دون الأطفال
والنساء ولما كانوا فى الوغى متساويين فى التعرض للموت واقتحام الأخطار لهذا كانت
القاعدة المنطقية التى فرضها قانون الصحراء أن يقصر على الرجال وحدهم حق
اقتسام الغنائم والأسلاب . ويبدو أن هذا الحق كان مقصوراً على من يغشى
الوغى وينزل إلى المعركة بعلم من رئيس الجيش . فمن ذلك أن بنى تميم غزوا بكر
بن وائل وعليهم قيس بن عاصم ومعه زيد الخليل وكان قد جاوره فاقتتل الفريقان
قتالاً شديداً وزيد كاف عن القتال . فلما رأى ما لقيت تميم ركب فرسه وحمل
على القوم وظل يقاتل حتى هزمت بكر وظفرت تميم . فلما عادوا قال زيد أقسم لى
يا قيس نصيبى . فقال قيس « وأى نصيب ؟ فوالله ما لى القتال وقيس ينكر عليه
أصحابي^(١) » فزيد يطلب نصيبه من الغنيمة لأنه غشى القتال وقيس ينكر عليه
حقه لجهله بما صدر منه على ما يبدو لنا . وكان الرئيس إذا غزا بالجيش أفردوا له
المرباع أى ربع الغنيمة ومن أجل هذا كان رؤساء الأحياء يسمون « أصحاب
المرباع^(٢) » وصارت تلك هى القاعدة إلى أن جاء الإسلام فأنقص ربع الغنيمة
إلى الخمس وصار الخمس للذين ذكروا فى قوله تعالى « واعلموا أنما غنمنا من شىء
فله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » .
وكان للرئيس فضلاً على ذلك ما يأتى :

أولاً — الصفة — وهى الأشياء التى كان يصطفئها الرئيس لنفسه من خير
ما يغنم . وقد اصطفى النبى سيف منبه بن الحجاج يوم بدر واصطفى حويرية بنت الحارث
من بنى المصطلق فجعل صداقها عتقها وتزوج بها وكذلك فعل بصفية بنت حبي .

ثانياً — النشيطة — وهى ما أصاب الجيش فى طريقه من قبل أن يصل إلى مقصده .

ثالثاً — النقيعة — وهى بعير ينحره الرئيس قبل القسمة ويفرقه على الناس رابعاً — الفضول — وهو ما فضل فلم ينقسم .

خامساً — الحكم — وهو أن يبارز الفارس فارساً قبل التقاء الجيش فيقتله ويأخذ سلبه فالحكم فى ذلك إلى الرئيس إن شاء نقله وإن شاء رده فى جملة المغنم .
سادساً — النشاط — وهى الناقة معها ولدها فتجعل هى وولدها فى ريع الرئيس ولا يعتد عليه بالولد . وإلى ذلك أشار الشاعر :

لك المربع منا والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

وقد سقطت النشيطة والنقيعة والنشط والفضول فى الاسلام^(١)

وكانت القاعدة التى اتبعت فى اقتسام الغنائم هى المتبعة كذلك فى تقسيم الميراث . فقد نص قانون الصحراء غير المكتوب على أن لا يرث النساء والأطفال إذ كانوا يقولون « إنما يرث من بحارب وبنب عن الحوزة »^(٢) أى أن حق الملكية والميراث كان مقصوراً على رجال العشيرة فقط . ومن أجل هذا كان الحليف يرث حليفه لأن الأصل فى الحلف هو المؤاخاة والتعاقد على الموت . وقد ظل هذا إلى ظهور الاسلام فكان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث الرجل منهم الانصارى دون ذوى رحمه وذلك للاخوة التى آخى النبي بينهم . فلما نزلت الآية « ولكل جعلنا موالى » نسخ ذلك النوع من الميراث وأصبحت القاعدة أن « لا حلف فى الاسلام » .

وكذلك فرض الاسلام للنساء بقوله تعالى « وللنساء نصيب مما ترك الوالدان

(١) شرح الحماسة للتبريزى ص ٥٨؛

(٢) تفسير البياضى طبعة أوروبا ص ١٩ .

والأقربون» وفرض للأطفال بقوله «والمستضعفين من الولدان»^(١)

وكان قانون الصحراء هو النافذ كذلك عند العبرانيين قديماً. فكانت القاعدة أن الرجل إذا مات ولم يكن له أبناء ورثه بنو عشيرته^(٢) أما النساء فلم يكن لهن نصيب مما ترك الرجل بل هن أنفسهن كن يعتبرن جزءاً من متاعه وكن يورثن مع مايورث من سائر متاع الرجل. فكانت المرأة إذا مات عنها زوجها ولم يكن قداولدها ورثها اخوه أو بعض أقاربه وكانت البنت إذا مات عنها والدها ورثها أقرب الرجال إليها^(٣) وفي عصر متأخر عدلت تلك القاعدة القديمة وصار يسمح للبنت بأن ترث أباهها بشرط محدود وهو أن لا يكون له أبناء^(٤) فإذا مات وخلف أحداً من الذكور فلا ترث شيئاً أما الزوجة فلا حق لها في ميراث زوجها على الإطلاق بل ظلت جزءاً من متاع الرجل يرثها ذوو قرباه.

ويرى بعض العلماء أن تقييد توريث البنت بالشرط المذكور آنفاً — وهو الشرط الذي نصت عليه التوراة في سفر العدد — إنما كان الغرض منه التوفيق بين حق البنت بعد ما اعترف به قانوننا وبين الفكرة القديمة وهي أن البنت كان يرثها أقرب الرجال إليها^(٥)

وهناك شرط ثان نصت عليه التوراة في موضع آخر من سفر العدد^(٦) وهو أن البنت إذا ورثت أباهاً لأنه لم يخلف وراءه أبناء وجب عليها أن تتزوج رجلاً من رجال عشيرة أبيها^(٧) وفي هذا نجد أثر قانون الصحراء أيضاً إذ أن الغرض من

(١) تفسير البيضاوي سورة النساء آية ١٢٦ .

(٢) Cf. Levy, La Famille dans l'Antiquite Israelite, p. 265

(٣) Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 260.

(٤) سفر العدد اصحاح ٢٧ آية ٨ — ١١ .

(٥) Koschaker, Die Eheformen Bei Den Indogermanen, p.77,107

(٦) سفر العدد اصحاح ٣٦ آيات ١٢ — .

(٧) هذا الشرط ألغاه اجبار اليهود بعد ذلك في عصر متأخر

هذا الشرط هو بقاء الملكية في عشيرة الأب وعدم نقلها إلى عشيرة أخرى بالزواج . ولم يكن هذا الشرط موجوداً بطبيعة الحال في العشيرة العربية لأنه لم يكن للنساء حق في الميراث كما ذكرنا آنفاً . وهذا الشرط وإن كان قد فرض على العبرانيين في عصر متأخر نوعاً ما إذ لم يكن موجوداً لديهم قبل جلائهم إلى الأسر في بابلونيا ، فالدافع إليه قديم جداً وهو حفظ عشيرة الأب من الانحلال الذي ينشأ عن استمرار تغير الملكية .

وكذلك كانت حال النساء في بابلونيا وأشور إذ يؤخذ من نصوص قانون حمورابي والقوانين الآشورية أن البنات كن محرومات من الميراث ولم يكن لهن إلا حق المهر فقط فقد كانت العادة في بابلونيا أن يدفع الأب مهر ابنته فإذا مات الأب قبل أن يمهرها ترك الأمر لأختها . فكانوا عادة بمنحونها جزءاً من ريع الأملاك تبعاً لمساحتها . أما العين نفسها فتبقى ملكاً للأبناء ^(١) .

ويبدو أن بنات الاشراف كن أحسن حظاً في هذا السبيل فكن يأخذن نصيباً من مال أبيهن فضلاً على مهرهن . فقد ورد في عقد يرجع تاريخه إلى عصر معمولا إلى Sumula-ilu سمؤال ؟ أحد أسلاف حمورابي أن ثلاثة إخوة أعطوا أختهم نصيبها في مال أبيهم . ويقول ستانلي كوك إن من المحتمل أن كان للبنات في مثل هذه الحال حق التصرف في نصيبهن ^(٢) ويشبه هذا ما فعل أيوب بيناته فقد « أعطاهن أبوهن ميراثاً بين أخوتهن » ^(٣) وتورث أيوب بناته مع وجود أبناء ذكر له هو الاستثناء الوحيد الذي نجده عند العبرانيين . فقد ذكرنا آنفاً أن

C. H. Sec. 184.

(١)

Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi

(٢)

p. 146

(٣) سفر أيوب اصحاح ٤٢ آية ١٥

قانون التوراة لا يجيز توث البنات إن كان للرجل أولاد ذكور . وقد حار العلماء في تعليل المسألة . وإليك ماعرضوا من رأى وتفسير :

أولاً — قد يكون أيوب بعمله هذا لم يقصد نقل حق الملكية إلى بناته في بعض أرضه وماله وإنما أراد أن يفرض لبناته حق المنفعة في ماله بعد وفاته وأن يلزم الأبناء بأعطائهن نصيباً من ريع الأرض التي ستؤول إليهم بطريق الميراث الشرعى .

ولكن هذا رأى ليس في سفر أيوب ولا في التوراة ما يؤيده^(١)
ثانياً — قد تكون هذه الحالة محض استثناء من القاعدة العامة في الميراث وهي القاعدة التي نصت عليها التوراة في سفر العدد .

ثالثاً — ربما كان اليهود قد نقلوا هذه العادة عن البابليين^(٢) أثناء فترة الجلاء والأسر التي قضوها في بابلونيا أو بعد ذلك بقليل ، إذ المرجح لدى العلماء أن سفر أيوب يرجع إلى نحو ذلك التاريخ . وربما كانت هذه الحادثة تمثل مرحلة أرقى في تطور نظام الميراث عند العبرانيين وأتينا نجد فيها خطوة إلى ماصار عليه مركز المرأة في العصور المتأخرة أى في زمن التلمود .

ومهما يكن من أمر فاعتراف الساميين بقدرة البنات على التصرف في الملكية وبحقهن في أن يخلفن آبائهن ويرثنهم إنما جاء نتيجة تطور طبيعى بطيء فقد منحهن قانون حمورابى وقانون الآشوريين التوزيع^(٣) حقاً معيناً في مال أبيهن . رغم أن

Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 295 (١)

Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, (٢)
p. 146.

E. Speiser, Neue Kirkuk Documents Relating to Family (٣)
Laws (AASOR, X) 1928-29, 11, 31-32; Gordon, The Status
of Women, 150.

كان هذا الحق مقيدا بقيود شديدة . ثم جاء عصر التلمود فصار هذا الحق المقيد
أبين حدوداً . ولم تستكمل المرأة حقها إلا بظهور الاسلام . فهو الذى منح النساء
على العموم حق الملكية والميراث وسأوى بينهن وبين الرجال فى أمور المعاملات
وهذا الحق ثابت نظريا وعمليا فى الجمعية الاسلامية . وكل من له أدنى احتكاك
بالاسلام يعلم ذلك حق العلم وعلى هذا فالاستاذ ليشى مخطيء كل الخطأ فى قوله إن
هذا الحق بقى فى الاسلام نظريا أكثر منه عمليا وأن البنات لا يرثن فى كثير من
القبائل^(١) .

• تلك هى بعض مظاهر الحياة الاقتصادية فى العشيرة السامية القديمة . وكل
ما قلناه هنا ينطبق على القبيلة . فما القبيلة إلا مجموعة من العشائر يمت بعض رجالها
إلى بعض بصلة قريبة أو بعيدة فى النسب وهم جميعاً متساوون فى الحقوق والواجبات
تحت رئاسة سيد العشيرة ورؤساء بيوتها الذين كانت تتألف منهم حكومة العشيرة
ولنتحدث الآن عن نوع هذه الحكومة فنقول :

Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, I, 141 ff. (١)
II, p. 148.

الفصل الخامس نظام الحكم عند الساميين

(١)

مجلس العشيرة وحكومة المشيخة

Council of Elders or Gerontocracy

وصف السير جيمس فريزر James Farzer أول نظام حكمي للجمعيات البدائية التي هي في أحط درجات الحضارة ، فقال : « إن سكان استراليا الأصليين لا يحكمهم رؤساء ولا ملوك . أما فيما يتعلق بما لقبائلهم من نظام سياسى فهو نظام الديمقراطية ، أو بعبارة أخرى : هو نظام حكومة مكونة من شيوخ ، ذوى هيبة ونفوذ ، يجتمعون في مجلس واحد للبت في كل الأمور الهامة ، وهذا المجلس الشورى مقصور عليهم دون الفتيان . وهو يضارع مجلس الشيوخ في العصور الحديثة . ولوجب علينا أن نرتجل كلمة لمثل هذا النوع من حكومة الشيوخ لصح لنا أن ندعوها Gerontocracy أى : « حكومة المشيخة » ^(١) .

هذا الوصف ينطبق بحذافيره على العشائر السامية القديمة ، إذ كان في كل عشيرة ، أو قبيلة عدد من البيوت ، من ذوى الشرف والرياسة ، يتمتع رؤساؤها بالسيادة في قومهم ، ولهم حقوق معينة ، وعليهم واجبات مفروضة . منها : إيواء الغريب ، وحماية الحمى ، والدود عن النساء ، إلى غير ذلك مما

لا يزال صدها مسطوراً في كتب الأدب السامي وهؤلاء هم الذين كانوا يؤلفون حكومة العشيرة ، أو القبيلة ، فهم الذين كان بيدهم الفصل في الأمور التي تمس حياة العشيرة أو القبيلة ، وخاصة في أمور القتل ، والغزو ، والدية ، وطلب الثأر ، وغير ذلك من الأمور الجوهرية . وهم الذين كانوا ينظرون في الأمور المدنية ، كالزواج ، والطلاق ، والنزاع على الماء والكلاء ، وفي الخصومات والشجار بين رجالهم ورجال القبائل الأخرى ، وما إلى ذلك من أمور .

وليس معنى هذا أنهم كانوا يتمتعون بسلطان مطلق في داخل القبيلة ، وإنما كان سلطانهم معنوياً أكثر منه مادياً ، حتى أن الشيخ منهم كان إذا قضى بين من يحتكم إليه من رجال قبيلته لا يجد من القوة المادية ما يستطيع به أن ينفذ حكمه حتى على أخط الرجال شأنًا إن لم يرض بقضائه ، وذلك لأن السلطة التنفيذية كما نعلمها اليوم لم تكن معروفة لدى سكان البادية ، وأن وظيفة الحكم عند الساميين القدماء إنما كانت تنحصر في النطق بما يقضى به قانون العادة والعرف ، لا في تنفيذ ذلك الحكم ، إذ لم يكن لدى شيخ القبيلة من العمال أو الموظفين من هم موكلون بتنفيذ أحكامه ^(١) . ومن ثم كان سلاحه الوحيد هو الخض والاقناع ، لا الجبر والاكرام ، فاذا عجز عن إقناع الطرفين ، أو أحدهما بقبول حكمه كان السيف غالباً هو الحكم ، ومن أجل هذا كان الشيوخ يرفضون أحياناً أن يجلسوا مجلس الحكم خشية أن ترد عليهم أحكامهم . فمن ذلك لما احتكم بنو عمرو بن عوف ، ومالك بن العجلان إلى عمرو بن أمري القيس أحد بني الحارث بن الخزرج وقضى على مالك بن العجلان أنه ليس له في حليفه إلا دية الحليف أبي مالك أن يرضى بذلك ، وآذن بني

عمرو بن عوف بالحرب ، وظلوا متحاربين عشرين سنة إلى أن تراضوا على التحكيم مرة أخرى ، فأتوا ثابت بن المنذر ، فقالوا : « إنا حكمناك بيننا » فقال : لا حاجة لى فى ذلك . قالوا ولم ؟ قال إنى أخاف أن تردوا حكى كما رددتم حكم عمرو بن امرئ القيس » ، ولم يحكم إلا بعد أن أعطوه المواثيق^(١) .

وكان الشيخ منهم لا يستطيع أن يجبر أحدا - حتى أبناءه - على قبول حكمه أو نصيحته بل كان يستعين فى ذلك بفتيان الحى ومشيغة العشيرة . فمن ذلك ماورد فى قصة عبدالله بن العجلان وكان أبوه أكثر بنى تهذ مالا « وكانت هند امرأة عبدالله بن العجلان امرأة من قومه من بنى نهذ فكشت معه سنين سبعا أو ثمانيا لم تلد فقال له أبوه إنه لا ولد لى غيرك ولا ولد لك وهذه المرأة عاقرة فطلهها وتزوج غيرها فأبى ذلك فألى أن لا يكلمه أبدا حتى يطلقها » ثم أقام أبوه على ذلك حتى بلغه يوما انه شرب حتى سكر فارسل يستدعيه فلما مضى إليه « عاوده فى أمرها وابنه وضعفه وجمع عليه مشيغة الحى وفتيانه فتناولوه بالسزمهم وعيروه بشمعه بها وضعف حزمه ولم يزالوا به حتى طلقها »^(٢)

وكذلك كانت الحال عند القبائل العبرانية فموسى إنما استطاع أن يحمل قومه على طاعته وقبول أحكامه بنفوذ الشخصى فقط كما يؤخذ ذلك من الروايات العبرية القديمة^(٣) .

ومن ثم يتبين لك أن سلطان شيوخ العشائر والقبائل السامية ممثلة فى الجمعية العربية إنما كان سلطانا معنويا فقط ، والسبب فى ضعف سلطانهم المادى أن السلطة الحقيقية كانت لا تزال بيد العشيرة جملة وموزعة بين أفرادها ، وإنما هم الذين

(١) الأغاني ج ٢ ص ١٦٧ وما يتبعها

(٢) الأغاني ج ١٩ ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٣) أنظر Lods op. cit p. 195

تلك السلطة إلى بعض رجالهم من كبار السن أو ذوى الجاه والحسب فيهم . وعلى هذا فحكومة المشيخة المكونة من مجلس العشيرة أو القبيلة كانت على حد تعبير الاستاذ Wortes « هيئة تمثيلية نيابية كأعظم ما يكون التمثيل والنيابة . وهذا وضع لا يمكن أن تتفق معه السلطة الشخصية »

وعلى هذا فلن نركب شططا إن قلنا إن مشيخة العشيرة في الجمعية العربية القديمة على الأخص كانت في الواقع طرازا من الحكم « الديموقراطى » بالمعنى « الكلاسيكى » القديم ذلك لأن الديموقراطية بهذا المعنى التقليدى هى كما عرفها أحد العلماء المحدثين « نوع من حكومة تكون السلطة الداخلية فيها بيد جزء كبير من أفراد الجماعة ، أى بيد كل بائع حر من الرجال بدون تمييز فى الجاه والحسب »^(١) ويقول الأستاذ « البريت » Albright « إننا نجد مثل هذه الحكومات فى كل مرحلة وعند كل مستوى من تطور التاريخ وأنها تتباين كثيرا فى أنواعها ومدادها وطرأها وقدرتها على البقاء . وغالبا ما يطفى بعض أنواعها على بعض فى الزمان والمكان والوظيفة ولكنها عادة وثيقة الارتباط بالجمعيات الكبيرة غير المستقرة »^(٢) ومهما يكن من أمر فأنا أذهب إلى أبعد من هذا وأقول إن لدينا الآن من الوثائق التاريخية ما يثبت قيام نظام نيابى دستورى بالمعنى الحديث فى جزيرة العرب قديماً . وقد تولينا شرح ذلك بالتفصيل فى مكان آخر^(٣)

أما عند العبرانيين فلمل أقرب شئ إلى مجلس العشيرة هو مجلس

(١) Thorkild Jacobsen, «Primitive Democracy in an cient mesopotamia» JNES. II (1943) 159.

(٢) انظر تقرير Approachesto World Peace (1944) p. 2.

(٣) انظر كتابنا « نظام الحكم فى اليمن قديما » تحت الطبع

«الزقينيم» zqenim أى الشيوخ والكلمة عبرية تمت إلى الأصل العربى «الذقن» ومعناها الشيخ . وقد وردت الإشارة إلى هؤلاء «الزقينيم» فى عدة أماكن فى التوراة . وفى سفر الخروج نقراً ما يأتى «فجاء موسى ودعا شيوخ الشعب ووضع قدامهم كل هذه الكلمات التى أوصاه بها الرب . فأجاب الشعب معا وقالوا كل ماتكلم به الرب نفعل»^(١) .

وقد اختلف العلماء فى تفسير معنى «الزقينيم» فىرى بعضهم أن المراد بها رؤساء البيوت وشيوخ الاحياء ويرى آخرون أنهم رجال العشيرة عامة . والحق أن ليس فى التوراة ما يرجح أحد الرايين فالكلمة قد وردت فى عدة أماكن مرادفة لكلمة الشعب^(٢) وكان يراد بها أحيانا مكان المدينة عامة .

وكان المجلس الذى يجتمعون فيه يسمى «موعيد» Mo'edh وهو لفظ يمت إلى اللفظ العربى «ميعاد» ومعناه هنا مكان الاجتماع . وكانت اجتماعاتهم تعقد عادة عند باب المدينة^(٣) حيث تناقش الأمور المدنية والسياسية وكل ما يهم أمر العشيرة .

وكانت هذه الاجتماعات تعقد أحيانا أمام «أهل موعيد» أى «خيمة الاجتماع» وهى الخيمة المقدسة التى تعد بمشابة بيت الرب . وقد وردت عدة إشارات فى التوراة إلى اجتماع بنى اسرائيل أمام «خيمة الاجتماع» وكان ذلك غالبا لأمر دينية إذ كان الغرض اجتماع الشعب بربه «يهوه» وسماع كلمته ومعرفة إرادته فنحن نقراً فى سفر العدو «فأتى موسى وهرون من أمام الجماعة إلى باب خيمة

(١) سفر الخروج اصحاح ١٩ آية ٧ ، ٨ .

(٢) قارن مثلاً سفر يشوع اصحاح ٢٤ آية ١ ، ٢ ، ١٩ ، ٢٠ .

وأيضاً الفقرة التى ذكرناها آنفاً من سفر الخروج .

(٣) انظر سفر عاموس اصحاح ٥ آية ١٠ وسفر التثنية اصحاح ٢٢ آية ١٥ .

الاجتماع وسقطا على وجهيهما فتراءى لهما مجد الرب وكلم الرب موسى قائلاً الخ^(١)
ونقرأ في سفر اللاويين « ودعا الرب موسى وكله من خيمة الاجتماع » وفي
مكان آخر من ذلك السفر « ودخل موسى وهرون إلى خيمة الاجتماع ثم خرجا
وباركا الرب فتراءى مجد الرب لكل الشعب »^(٢)

وكان الاجتماع أمام «خيمة الاجتماع» يعقد أحياناً لأمر نعيها اليوم سياسية
كتوزيع الأرض بين الأسباط المختلفة بطريق الاقتراع إذ نقرأ في سفر يشوع
ما يأتى « هذه هي الأنصبة التى قسمها العازار الكاهن ويشوع بن نون ورؤساء
آباء أسباط بنى إسرائيل بالقرعة فى شيلوه أمام الرب لدى باب خيمة الاجتماع
وانتهوا من قسمة الأرض »^(٣).

وكان مثل هذا المجلس التشريعى موجوداً كذلك فى فينيقية^(٤) وقد وردت
الإشارة إلى هذا المجلس فى قصة مصرية قديمة هى قصة الكاهن « ون آمون »
رئيس ديوان الإله آمون بالكرنك^(٥) فقد رحل هذا الكاهن من طيبة إلى
الجبل بفنيقية فى نحو عام ١١٠٠ ق.م لاحتضار خشب الأرز اللازم لتجديد بناء
زورق آمون المقدس .

وكان سلطان مصر على تلك البلاد قد وهن فى ذلك الزمن . وحدث أن
جماعة من أعداء مصر يقال لهم « ثكر » أو « زكر » قد سطوا على « ون آمون »

(١) سفر العدد اصحاح ٢٠ آية ٦ ٧٦ .

(٢) انظر سفر اللاويين الاصحاح الاول الآية الأولى ثم التاسع الآية ٢٣ .

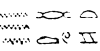
(٣) سفر يشوع اصحاح ١٩ آية ٥١ .

(٤) انظر Wilson. "The assembly of a Phoenician City" in- J.N.E.S. IV Oct. 1945.

(٥) انظر Erman, The Literature of the Ancient Egyptians pp. 174 ff.

وهو بميناء «در» بفينيقية وسرقوا ماله وسفنه فشكاً لأمير البلاد دون جدوى .
وأخيراً رحل إلى صور فالجبل حيث قابل جماعة من أهل « شكر » أو « زكر »
فصنع بهم ماصنع به اخوانهم من قبل وسلبهم شيئاً من مالهم .

وأخر الأمر بينما كان « ون آمون » على وشك الرحيل إلى مصر بالاخشاب
التي زوده بها « زكر بعل » أمير الجبل إذا بجماعة من أهل « شكر أو زكر »
يظهرون في الميناء ويحولون بين السفن وبين الرحيل ويطلبون من أمير الجبل
القبض على ون آمون . وهنا نقرأ في القصة المصرية ما يأتي « فلما كان الغد جمع
« زكر بعل ... المجلس التشريعي . وقام فيه قائلان لأهل زكر « ماذا تعنون بمجيئكم
إلى هنا وفعلتكم هذه » فأجابوه إننا نريد هذه السفن التي تبعث بها خفية إلى مصر
مع رفاقنا . فقال لهم : إنني لأستطيع أن آخذ رسول آمون سجيناً في بلدي ،
دعوني أطلق سراحه أولاً ثم اتبعوه أنتم وخذوه أسيراً » (١) .

والطريف في هذه الفقرة أن الكلمة المصرية التي ترجمناها « المجلس
التشريعي » ترسم هكذا  وتقرأ mw'dwt أو mw'dwt موعدت «
أو « موعد » كما حقق ذلك العلامة « ألن جاردنر » وهي اسم مذكر مفرد . لكن
العلماء لم يهتدوا إلى ترجمتها ترجمة صحيحة ولذلك تركها « إرمان » « وبرستد »
بدون ترجمة واقترح جاردنر ترجمتها « حراس الملك » وظن أنها تحريف للكلمة
قديمة أسى فهم معناها .

والذي نراه أن هذه الكلمة هي كلمة سامية خالصة نقلها « ون آمون »

بلفظها ومعناها من الفينيقية إلى المصرية القديمة ، وأنها تمت إلى الأصل العربى « وعد » و « ميعاد » كما أنها تمت إلى الكلمة العبرية *Mô'èdh* « موعيد » بمعنى المجلس أو مكان الاجتماع ومن ذاك « أهل موعيد » أى خيمة الاجتماع كما ذكرنا آنفاً .

وعلى هذا فالقصة المصرية تصور لنا تصويراً أميناً كيف جمع « زكر بل » أمير الجبيل مجلسه التشريعى ليعرض عليه أمر النزاع بين « ون آمون » وبين خصومه من أهل ثكر الذين جاءوا الى ميناء الجبيل وحاولوا منع « ون آمون » والسفن المحملة بخشب الأرز من الابحار الى مصر .

وهذا المجلس التشريعى لمدينة الجبيل هو ولا ريب الذى وردت الإشارة اليه فى الآية التاسعة من الاصحاح السابع والعشرين من سفر حزقيال .
ومن كل ما قدمنا يتضح لك أن نظام المجالس التشريعية التمثيلية هو نظام عريق فى القدم عند الساميين

(٢)

دستور المشيخة والقوانين

السامية القديمة

كانت حياة الجماعات السامية الأولى كما عرفت حياة بداءة وقيام على الانعام ، حياة رحيل دائم وعيشة في الخيام ، حياة تنقل مستمر في طلب الماء والكلاء ، والحصول على الطعام ، وقد ظلوا على البداءة ألوا من السنين ، يتنقلون بأنعامهم من حدود مصر إلى إيران قبل أن يعرفوا عيشة الاستقرار والدعة إذ لم يكونوا قد خرجوا بعد من الطور الاقتصادي البدائي إلى الطور الاقتصادي الحضري ، أي من طور السعي وراء « جمع الطعام » Food - gathering Economy إلى طور العمل في « إنتاج الطعام » Food - producing Economy^(١) وقد ظل بعضهم على البداءة إلى عصر متأخر نسبياً ، بل منهم من لا يزال يمارسها إلى الآن .

وإنما نزع بعض القبائل السامية إلى الاستقرار عند ما وقع لهم أن يضربوا خيامهم على منابع الماء ، وشواطئ الجداول والأنهار ، وكان ذلك في عصر سحيق في القدم ، أي بعد انقطاع تهاطل الأمطار ، وانتظام مجرى الأنهار ، وتم وجدنا الخيام قد استبدلت تدريجياً بأكواخ من الغاب ، أو أعواد الشجر والأغصان ، أو من الطين والحمأ المسنون ، بينما نحت بعضهم

(١) انظر Gordon Childe, New Light on the Most Ancient East,

فى الصخر بيوتاً ، أو اتخذ من الكهوف عروشاً ، وكان أن دفعهم وفرة الماء ، وخصوبة الأرض ، وسهولة الحصول على الطعام بانتظام إلى الإقبال على غرس الأشجار ، واستخدام الحيوان فى الزراعة ، وفلح الأرض ، وإلى غزل الصوف ونسجه ، وإلى صنع الأدوات الحجرية والفخارية والنحاسية ، وكانت صناعاتهم الأولى بطبيعة الحال خشنة بدائية كما أثبت ذلك علم الحفريات .

ثم سرعان ما كثرت هذه الأكواخ ، وانتظم عقدها إلى جانب ما هو باق من خيام ، وبذلك نشأت القرية ، ثم تقاربت القرى ، وتمددت ، واتسع نطاق بعضها فصارت مدناً ، وقاد كل هذا إلى الاعتراف بحق الملكية الفردية ، وإلى التبادل التجارى بين القرى والمدن ، ثم إلى الاختلاط فالإتحاد^(١) .

وكانت الجماعات التى استقرت فى تلك القرى والمدن تعيش بادية الأمر على نظام العشيرة والقبيلة ، ولكن سرعان ما بدأت العشائر والقبائل المختلفة تشعر بضرورة تنصيب رئيس ، أو عاهل عليهم وبالحاجة إلى نظام الحكومة والدولة ، فكان أن قام ذلك النوع المعروف بدولة المشيخة ، أو دولة المدينة City — state ، وكان لكل مشيخة دستورها السياسى الخاص بها كما كان لها آلهتها وقوانينها^(٢) .

تلك هى الحال التى نجد عليها من نزاع إلى الاستقرار من الساميين فى فجر التاريخ ، فنحن نجد هذه الصورة فى بلاد ما بين النهرين فى الألف الرابع قبل الميلاد ، وفى سوريا فى الألف الثالث ، وفى جنوب جزيره العرب فى نحو ذلك

Moret, From Tribe to Empire, p. 199.

(١) قارن

Law and Religion, Edited by E.J. Rosenthal. p. 31.

(٢)

التاريخ ، أو حتى قبل ذلك بقرون .

ولاختلاف الطبيعة الجغرافية في البلاد التي استقر بها الساميون نشأ عن ذلك أن تباينت حضاراتهم ومدنياتهم ، لأنهم لم يسيروا في طريق التقدم على وتيرة واحدة ، ولا بسرعة واحدة ، ومن أجل هذا لم تظهر حضاراتهم على مسرح التاريخ دفعة واحدة ، بل في فترات متعاقبة .

أما من آثار البداوة من القبائل السامية فقد ظلوا يهيمنون على وجوههم في الصحراء ، متنقلين من مرعى إلى مرعى ، ومن ماء إلى ماء ، وقد دفعهم إلى إثارة حياة الصحراء أنفتحت من سكنى الحضر ، وشغفهم بالحرية ، وحبهم للفتوة ، وولعهم بالمغامرات ، وكانوا في تسقطهم مواقع المطر والماء ، يصلون أحياناً إلى ظواهر القرى والمدن الزراعية ، فكانوا يغيرون على أهلها ويعودون بالغنائم والأسلاب كما كان يفعل خلفهم من البدو المحدثين إلى عهد ليس ببعيد وهؤلاء البدو ما انفكوا يعيشون على أطراف البلاد الزراعية في جميع العصور التاريخية ، نعم إنهم كانوا مصدر اضطراب دائم وخطر دائم ، ولكنهم كانوا كذلك معين فتوة متجددة وحيوية ضرورية لتغذية سكان الحضر .

ولما كثرت غارات البدو على أهل الحضر وأصبح الغزو فيهم ديناً وديناً اضطرت مشيخات الحضر منذ أقدم العصور إلى تنظيم الجند لحراسة القوافل التجارية ، وإقامة الحصون لحماية الثغور ، ودرء عادية الجماعات البدوية ثم إلى استخدام هذه الجماعات بعد ذلك في حماية القوافل ، والطرق التجارية التي تشعبت فوق وجه الصحراء إلى المراکز الأخرى للحضارات القديمة .

وكان دستور المشيخات الحضرية في بادئ الأمر هو عين دستور الجماعات البدوية الذي حملوه معهم إلى مساكنهم القومية الجديدة وقت

استقرارهم بها ، وهو دستور ديمقراطى غير مكتوب أساسه المساواة التامة بين أفراد الجماعة فى الحقوق والواجبات كما ذكرنا آنفاً .

ولكن حدث بعد ذلك لما استقر بهم المقام ، وتقدمت الزراعة ، وازدهرت التجارة أن تكونت فى هذه المشيخات طبقة أرستقراطية ، قائمة على الثروة الاقتصادية الزراعية منها والتجارية ، وصاروا هم أصحاب السيادة والعصبية فى كل مشيخة ، وقد وجدنا صدى ذلك فى جزيرة العرب إلى ظهور الإسلام^(١) .

وأما قوانينهم : فقد كانت فى بادىء الأمر رسوماً مرعية وقواعد جرت بها العادة ، وأوجبها العرف فى السلوك والمعاملات ، ولكن هذه القواعد العرفية سرعان ما ارتقت بتقدم الحضارة حتى بلغت فيما بعد درجة التشريعات المسنونة وأصبحت أقدم القوانين المدونة فى الشرق الأدنى ، الذى أخذت عنه أهم التشريعات الأوروبية والوسائل القانونية^(٢) .

(١) R. Levy, An Introduction to the SocioIogy of Islam قارن
vol. I, 76 ff.

A.C.Diamonds, Primitive Law. 1935. Ch. III. انظر (٢)

تشريع حمورابى

وأول تشريع سامى مدون تمدر إلينا هو قانون حمورابى ، وقد اكتشف فى سنة ١٩٠٢ ، محفوراً على عامود من الصخر الأسود ، فى مدينه سوسه Susa عاصمة عيلم القديمة ، ويرجع تاريخه إلى نحو سنة ١٩٠٠ ق م ، ثم إن هناك القوانين الآشورية والتشريع الموسوى .

وقد وجدت كذلك بعض الألواح الآشورية فى مدينة نوزى Nuzi وهى موضع قديم بالقرب من كركوك الحديثة فى الجنوب الشرقى من الموصل .

وهذه الألواح النوزية تمثل حضارة مختلطة من الحورية Hurrean ، والسامية فى الجزء الشمالى من بلاد ما بين النهرين ، وقد كانت هذه الألواح معروفة منذ بدء القرن الحاضر ، ولكن لم ينشر منها إلا قليل فى سنق ١٩٢٥-١٩٢٦ (١) .

ويرجع تاريخ هذه الألواح إلى سنة ١٥٩٠ ق م ، أى بعد قانون حمورابى بنحو أربعة قرون ، وهى تحوى عدداً من عقود الزواج والتبني والميراث والعقود التجارية ، وغيرها من الوثائق القيمة التى أضفت كثيراً من الضوء على قانون حمورابى ، وزادت فى علمنا بالقوانين السامية القديمة ، وعززت ما كان معروفاً

C. J. Gadd, Tablets from Kirkuk. (R.A. XXIII-XXIII) 1929; (١)
Chiera and Speiser, Selected Kirkuk Documents (J.A.O.S. XL-VII) 1927; Gordon, C.H. The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets. (Z.A. IX (XLIII) 1936.

لدينا من مصادر أخرى عن صرامة العقوبات البدنية عند الآشوريين .
وفي رأبي : أن أهمية تشريع حمورابي ترجع إلى أسباب عديدة ،
منها : —

أولاً — أنه أقدم تشريع سامى معروف لدينا حتى الآن ، وهو تشريع يدل على عقلية بلغت شأواً عظيماً من الرقى والنضوج كما سنوضح ذلك فيما يلى .

ثانياً — شدة الشبه بين تشريع حمورابي وبين القوانين الموسوية ، وهذا الشبه ليس سطحياً ولا عرضياً ، بل يتناول اللحمة والسدى واللّب والجوهر ، وحتى اللفظ والتراكيب ، ولذا ذهب كثير من العلماء إلى أن القوانين الإسرائيلية فى معظمها مأخوذة مباشرة من تشريع حمورابي ^(١) .

ثالثاً — يذهب بعض العلماء إلى أن بعد من هذا ، فهم يرون أن تشريع حمورابي والتشريع الموسوى صادران عن معين واحد ، هو معين جزيرة العرب ، وقوانين الجزيرة العربية ^(٢) .

ونتم من الشواهد اللغوية والتاريخية ما يؤيد هذا الرأى ويرجحه فحمورابي ، أو عمورابي هو من أسرة العموريين Amorites الذين نزحوا من جنوب جزيرة العرب إلى بابل فى أواخر الألف الثالث قبل الميلاد ، وأسسوا هناك ملكاً كبيراً

Jeremias, The Old Testament in the Light of the Ancient (١)
East .

Hommel, Ancient Hebrew Tradition. p . 89 ff.

(٢) قارن

وقد عكف الأستاذ جرمايز Jeremias على دراسة تشريع حمورابى ،
وحلله تحليلًا دقيقاً ، ثم خرج بالنتيجة الآتية ، وهى :

« إن آثار قانون العادة والعرف الذى كان شائعاً فى جزيرة العرب القديمة
إلى العصر الجاهلى تقودنا إلى نتيجة واحدة ، وهى رجوع قوانين موسى
وتشريع حمورابى إلى أصل عربى مشترك »^(١)

وهذه النتيجة هى التى وصل إليها كذلك الأستاذ ستانلى كوك S. Cook
وغيره من العلماء ، فهو يقول فى كتابه : « قوانين موسى وتشريع حمورابى » :
« إننا فى بحثنا عن التشريع السامى فى أقدم صوره يجب أن نولى وجهنا
شطر جزيرة العرب البدوية »^(٢)

على أننا يجب أن نقول هنا أولاً وقبل كل شئ آخر إن تشريع
حمورابى فى جملته لا يمثل المرحلة البدائية للبحثة من التشريع السامى الصحراوى
وذلك لأن بدء استقرار الساميين فى وادى الفرات كان فى نحو الألف الرابع
قبل الميلاد ، أى قبل صدور تشريع حمورابى بنحو عشرين قرناً على الأقل
ونحن نعلم الآن من الاكتشافات الحديثة أن الساميين قد اختلطوا
هناك بالعناصر المختلفة^(٣) من سكان البلاد ، وخاصة بالصومريين ، الذى
كانوا أرقى منهم حضارة ، وقد نهل الساميون من معين تلك الحضارة وتأثروا

(١) John Jeremias. Moses and Hammurabi p. 47; cf. Cook, The Laws, p. 30.

Cook, The Laws, p. 282.

(٢)

Speiser, Mesopotamian Origins. Ch. Vi 1930 also p. 150 ff. (٣)

بها ، ولا بد أن يكونوا قد تأثروا كذلك بالقوانين والاصلاحات الصومرية التي أدخلها أوروكاجينا Urukagina ، والتي ورد ذكرها في النقوش الصومرية (١)

وقد اقتبس الساميون ، ولا ريب بعض تلك القوانين ، وجوروها تبعاً لمبادئهم ومقتضيات أحوالهم ، كما أخذوا الرسم المسماري عن الصومريين ، واستعملوه بما يناسب لغتهم

ثم إن الساميين أنفسهم سرعان ما بلغوا درجة عظيمة من الرقي والتقدم ، حتى أنهم تغلبوا على الصومريين ، وأسسوا ملكاً كبيراً في زمن الأكاديين Akkadians وخاصة تحت حكم سرجون الأول ، أي قبل عصر حمورابي بقرون طويلة

وعلى هذا فليس من المعقول وقد بلغ الساميون مثل هذه الدرجة من الحضارة أن لم يكن لديهم قانون منظم يسرون عليه في معاملاتهم ويحتكمون اليه في خصوصاتهم .

نعم إننا لم يصل إلينا شيء من القوانين الأكادية المكتوبة بلغة الأكاديين ولكن لدينا من الشواهد ما يدل على وجود مثل تلك القوانين قبل ظهور حمورابي

Cf. Yale Oriental Series 1. No. 27, p. 24 ff.: also Barton, (١)
The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad. 1929 also J.A.O.S.-
Vol. 65 N.4.

ففى أحد الألواح التى وجدت فى نيبور Nippur^(١) والتى يرجع تاريخها إلى الأسرة الثالثة من حكم أور «ur» نجد الغرامة المفروضة على الرجل الذى يركن إلى البطالة تشبه تلك المفروضة فى أحد قوانين حمورابى المدونة فى السلسلة المعروفة باسم «أنا ايتشو» Ana ittisu وقد يكون هذا التشابه قد جاء عرضاً ولكنه على كل حال أحد المصادر الرئيسية التى تدلنا صراحة على وجود قانون فى البلاد قبل ظهور حمورابى .

ومهما يكن من أمر فتشريع حمورابى لم يكن تشريعاً بدائياً ولا بدوياً وإنما هو تشريع أراد به جمعية كانت قد فارقت البداوة وضربت بسهم معنى فى الحضارة والمدنية منذ عصر سحيق فى القدم .

ومن ثم فنحن على حق إن قلنا إن قوانين حمورابى والقوانين السامية الأخرى هى قوانين قديمة ancient ولكنها ليست بدائية not primitive بمعنى أنها ليست صادرة عن عقلية بدائية كتلك التى وصفها ليثى بروهل Levy-Bruhl فى كتاباته^(٢) بل عن عقلية متحضرة .

نعم ان القانون الوحيد الذى قد يشعر باحتمال وجود علاقة بينه وبين العقلية البدائية هو قانون القصاص Lex talionis الذى يرجع ولا ريب الى «العوامل النفسانية» فى فكرة القانون البدائية والتى يمكن تفسيرها الآن على ضوء ما يدعوه علماء البشريات Anthropologists بقانون المشابهة Law of Similarity فى العقلية البدائية والتفكير البدائى .

Cf. Fish in J.A.O.S. Vol 56 No. 4.

(١) قارن

Cf. Primitive Mentality also Primitives and Supernatural, (٢)

1936.

« وقانون المشابهة » هذا يمثل الفكرة الموجودة عند الجماعات الساذجة في كل عصر وفي كل مكان وهي أن الأشياء المتشابهة يتصل أحدها بالآخر اتصالاً عرضياً وأن الشيء يؤثر في نظيره والمثل يسبب حدوث المثل .

وهذا اعتقاد خاطئ ولا ريب ولكننا نجده منتشرًا في جميع أنحاء الأرض وفي كل العصور . ففي بورنيو وأواسط أفريقيا مثلاً نجد رجال القبائل الهمجية في وقتنا الحاضر يعمدون إلى عقد حلقات قبل ذهابهم إلى القتال يرقصون فيها رقصة الحرب War-Dance ويحكون في غضون ذلك المعركة المتوقعة وانتصارهم فيها وهم بعملهم هذا يعتقدون اعتقاداً جازماً أن في هذه المحاكاة قوة خفية تكسبهم النصر والظفر حقيقة عند ما يغدون إلى المعركة في الصباح . وكذلك حال « المستمطر » في القبيلة the rain-maker وهو يحاول أن يحاكي انفجار السحب وصوت الرعد ونزول المطر موقناً أن ذلك يسبب سقوط الغيث المنهمر .

وكذلك نجد « قانون المشابهة » متبعاً في الطب البدائي ، فهم يعتقدون أنه يمكن شفاء السن المريضة بدلكها بسن أخرى سليمة من أسنان الكلب ويمكن شفاء العين المريضة بدلكها بحجر على هيئة العين وهكذا في الأشياء الأخرى

هذا هو « قانون المشابهة » الذي يستخدمه الرجل الساذج ومن لا يزالون على الفطرة في السحر وما يشبهه من التعاويذ والرقى لاعتقادهم أن في كل شيء قوة خفية تؤثر في نظيره وشبيهه كالاستسقاء بمحاكاة الرعد ونزول المطر وكشفاء السن بسن مثلها والعين بعين تشبهها وكإهلاك رجل مثلاً بصنع صورة له من طين أو ورق ثم خزها بالابر أو تمزيقها وفسخ أعضائها أو حرقها بالنار أو غير ذلك من أعمال

السحر والشعوذة مما يسميه علماء العمران « بسحر المحاكاة » Sympathetic Magic

وهذا الاعتقاد هو الذى جعل الرجل البدائى يتوهم أمرا آخر وهو وجود علاقة بين «قانون المشابهة» Law of Similarity وبين الفكرة البدائية فى العدل والانصاف أو بعبارة أخرى بين الجريمة والعقوبة . فلكى يتحقق العدل الدقيق فى نظر الرجل البدائى يجب أن تكون العقوبة مضارعة للجريمة وأن تكون مثلها بقدر الامكان . ومن ثم كانت النفس بالنفس والعين بالعين والسن بالسن والحر بالحر والعبد بالعبد وما إلى ذلك من مبدأ القصاص الذى أخذ به الساميون وغيرهم فنص عليه تشريع حورابى والقانون الموسوى وتحذر إلى الاسلام كما تحذر إلى كثير من الأمم الأخرى . وقد روعى مبدأ المضارعة عند البدائيين حتى فى المعاملات .

وان تعجب فعجب أن نجد فى تشريع حورابى بعض نصوص تدل على أن «قانون المشابهة» وما يستلزم من مبدأ المضارعة بين العقوبة والجريمة كان يطبق بشكل قاس غريب كما لو كان فى ذلك ارضاء خاص للنفس^(١) فمن ذلك أن السارق إذا نقب بيتا أعدم بنقب ثغرة صغيرة فى الحائط وجره منها حتى يموت . وكان إذا سرق من بيت يحترق القى فى الأهب حتى يموت ولو سقط بيت بسبب سوء بنائه فقتل ابن صاحب الدار قتل ابن البناء ، وأن أتلف الاثاث عوض عنه أثاثا آخر وهكذا

وكانت القاعدة : أن العضو الذى يحدث الضرر يلحق العقاب ، فكانت اليد التى تخطئ أو تسرق تماقب بالقطع ، فان زلت يد الجراح فسببت وفاة

المريض ، أو فقأت عينه قطعت يد الطبيب ^(١) ، وإذا جرى لسان بالغبية أو النميمة فبتره هو العقاب ^(٢) ، وإذا هجم رجل على آخر فأضر ببعض أعضائه كان العقاب في مثل الموضع المصاب

وكذلك كانت الحال في البضائع والأموال . فالسلعة بالسلعة والسفينة بالسفينة والثور بالثور والضأن بالضأن وما إلى ذلك من أموال ^(٣) .

هذه هي بعض آثار قانون القصاص في تشريع حمورابي . ونجد مثل ذلك في التوراة ^(٤)

على أن من الخطأ أن تحسب أن قانون القصاص كان يطبق بحذافيره في تشريع حمورابي . فقد ذكرنا أن الجمعية السامية في بابلونيا كانت قد بلغت درجة عظيمة من الرقي والتقدم حتى قبل حمورابي بزمن بعيد . وكانت قد ضربت بسهم معلى في الثروة الاقتصادية الناجمة عن الزراعة والتجارة ومغانم الحروب ونشأ عن ذلك أن تباينت الثروات وتعددت الطبقات وزادت طبقة الرقيق .

فكان من الطبيعي إذن أن نجد تمييزاً في المعاملة وتوقيع الجزاء وإن نجد انحرافاً عن مبدأ القصاص البدائي إلى قواعد تتفق والوضع الجديد للجمعية السامية في بابلونيا . ولهذا نص تشريع حمورابي على مبدأ آخر هو مبدأ « الغرامة والتعويض »

فألى جانب الأخذ بمبدأ القصاص في القتل نص تشريع حمورابي كذلك على

C.H. Sects. 218, 229. (١)

Ibid Sect. 192; see also 195, 218, 226 and 253. (٢)

Ibid Sects. 232, 235, 245, 263. (٣)

(٤) سفر الخروج اصحاح آية ٢٣ إلى ٢٥ ، سفر التثنية اصحاح ١٩ آية ٢١ ، سفر اللاويين اصحاح ٢٤ آية ١٧ إلى ٢١ .

أن المقتول إن كان عبداً عوض صاحبه عنه بعبء آخر .

أما في العين والسن فإن كان الجاني أرفع مرتبة وأعلى شأننا اكتفى في العقوبة بغرامة قدرها نصف « من » في العين وأى عضو آخر وثلث « من » في السن فإن لطم شريف شريفاً فالعقوبة « من » من فضة أما إن لطم وضعيعاً فعشرة من « الثقل » Shekel أى عشرة مثاقيل .

ونجد مبدأ « الغرامة والتعويض » يطبق في كثير من الحالات الأخرى فإن التحم شخصان في نزاع فخرج أحدهما الآخر وجبت عليه اليمين « أنه لم يضربه عمداً » ودفع فوق ذلك أجر الطبيب . فإن مات المجنى عليه من جروحه وجبت اليمين على الجاني ودفع نصف « من » من فضة أو ثلث « من » إن كان المجنى عليه من الطبقة الدنيا . أما في الأحوال الأخرى فقد كان مبدأ « الغرامة والتعويض » البابلي يضارع ذلك المذكور في القوانين الموسوية .

ومن ثم نرى أن قانون القصاص البدائي قد عدل في تشريع حورابى تعديلاً جوهرياً ولكنه لم يبلغ بالكلمة كما تبين لنا من الحالات التى ذكرناها آنفاً .

ومهما يكن من امر فقوانين حورابى وما تحوى من المسائل القضائية العديدة تمثل مرحلة على قدمها متقدمة في تطور التشريع البشرى عامة والسامى خاصة . فقد ألغى أحد قوانين الصحراء التى ظل معمولاً بها في جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام ونعنى به قانون النار والمطالبة بالدم . ولم يعد لأهل الرجل أو أفراد عشيرته أن يثأروا له أو يأخذوا بدمه . بل أصبح أمر العقاب موكولاً الى الدولة وأصبح يهيمن على ذلك موظفون معينون من قبلها ^(١) .

وأهملت كذلك قوانين الحلف والجوار ، لا لأن تشريع حورابى أغفل

مصلحة الغرباء بل لأن الجمعية السامية في بابلونيا كانت قد بلغت مرحلة أصبحت فيها جميع الطبقات تتمتع بحماية القانون (١) .

والخلاصة أن حمورابى أراد على ما يبدو أن يشرع لجميع الأجيال وقصد أن يكون تشريعه صالحا لكل زمان ومكان (٢) .

والنتيجة التى وصلنا إليها بعد بحث واستقصاء هى مايتأتى : —

إن تشريع حمورابى والقوانين السامية الأخرى تمثل مراحل مختلفة فى رقى التشريع السامى على العموم .

فهى فى أقدم مراحلها تتمثل فى قانون العادة والعرف الذى دعونه «قانون الصحراء» غير المكتوب والذى ورد بعضه — لا كله — فى تشريع حمورابى وفى القوانين العبرية القديمة المبعثرة فى كتاب العهد القديم .

وهى فى مرحلتها الوسطى تتمثل فى قوانين التلمود Talmud والمشنا Mishna وغيرهما من تشريعات أحبار اليهود . وكذلك فى القانون السورى — الرومانى الصادر فى القرن الخامس الميلادى .

وهى فى أرقى مراحلها تتمثل فى التشريع الإسلامى كما ورد فى المذاهب المشهورة .

ويجدر بى أن أثبت هنا ملاحظه زميانا وصديقنا العلامة الاستاذ ه. ا. ر. «جب» H.A.R. Gibb فى سياق الحديث عن أسباب قوة التشريع الإسلامى وحيويته ومسايرته الحياة العامة للأفراد والجماعات .

Sayce, Early History of the Hebrews p. 191 ff. (١)

Harper, The Code of Hammurabi, 1904; Driver and Miles (٢)
The Assyrian Laws, 1935.

فقد لاحظ أن فقهاء المسلمين وأنتمهم في تطبيقهم الشريعة الإسلامية لم يراعوا مبدأ «العدل المطلق» وكفى ، بل راعوا فوق ذلك مبدأ أساسياً آخر هو «مبدأ الانصاف»

والمراد بالانصاف هنا هو «التوفيق بين المصالح المتعارضة بإيجاد حل يقبله الجميع عن طيب نفسى ورضا خاطر أو بعبارة أوجز هو إعطاء كل ذى حق حقه»^(١) وفى الحق أن الأستاذ «جب» بملاحظته هذه قد كشف لنا عن فهم حقيقى لروح التشريع الإسلامى على الأخص والتشريعات السامية على وجه العموم . فقد شاهدنا كيف رعى تشريع حورابى إلى تحقيق شىء من الانصاف ، لكن شدة الجزاء وصرامة الأحكام دلتنا على أن شيئاً من ذلك لم يكن ، وأن هذا لم يتوافر إلا للتشريع الإسلامى فى النهاية . وقد ورث فقهاء الإسلام مبدأ «الانصاف» عن النبى ﷺ وبالتبع عن الجمعية العربية القديمة وقانون الصحراء غير المكتوب واستندوا فى تطبيقه على قوله تعالى «إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم» أما عن أوجه الشبه ومواطن التباين بين تشريع حورابى والقوانين الموسوية من جهة وبين التشريع الإسلامى من جهة أخرى فذلك ماسيكون موضع دراسة أو دراسات أخرى إن شاء الله

(١) انظر Gibb, H.A.R. «Law and Religion in Islam» in Judaism and Christianity vol III p. 159. ed by E.I.J. Rosenthal.

المراجع العربية

- ١ ✓ - تاريخ الطبري ، طبع ليدن سنة ١٨٧٩ م
- ٢ ✓ - السكامل لابن الأثير ، طبع ليدن سنة ١٨٥١ م
- ٣ ✓ - مروج الذهب للمسعودي ، طبع باريس سنة ١٨٦١ م
- ٤ ✓ - العقد الفريد لابن عبد ربه ، طبع بولاق
- ٥ - شرح ديوان الحماسة للتبريزي ، طبع بون بألمانيا
- ٦ ✓ - الأغاني للأصفهاني ، طبع بولاق سنة ١٢٨٥ هـ
- ٧ ✕ - السكامل للمبرد ، طبع ليبزج سنة ١٨٦٤ م
- ٨ ✓ - سيرة سيدنا محمد لابن هشام ، طبع جوتنجن ١٨٥٨ - ١٨٦٠ م
- ٩ ✕ - مقدمة ابن خلدون ، طبع باريس ١٨٥٨ م
- ١٠ - صحيح البخاري ، طبع بولاق وليدن ١٨٦٢ - ١٨٦٨ م
- ١١ - تفسير البياض ، طبع ليبزج ١٨٤٦ م
- ١٢ ✓ - تفسير الطبري ، طبع بولاق ١٣٢٩ هـ
- ١٣ - كتاب الحراج لأبي يوسف ، طبع بولاق ١٣٠٢ هـ
- ١٤ - معجم الأدباء لياقوت تحرير مرجوليث ٧ أجزاء لندن سنة ١٩٠٧ م
(ضمن سلسلة أوقاف جب التذكارية)
- ١٥ - معجم البلدان لياقوت ، طبع أوروبا
- ١٦ ✓ - كتاب الأصنام لابن الكلبي تحرير أحمد زكي باشا ، طبع القاهرة
- ١٧ - صفة جزيرة العرب للهمداني ، طبع ليدن
- ١٨ ✓ - الأكليل للهمداني ، طبع برنستون بأمریکا
- ١٩ - كتاب الاشتقاق لابن دريد ، طبع جوتنجن سنة ١٨٥٤ م
- ٢٠ - رحلة ابن بطوطة ، طبع باريس ١٨٥٣ - ١٨٥٦ م
- ٢١ - فتوح البلدان للبلاذري ، طبع ليدن

- ✓ ٢٢ - كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، القاهرة ١٣١٢ هـ
- ✓ ٢٣ - كتاب الحيوان للجاحظ ، القاهرة ١٣٣٣ هـ
- ٢٤ - حياة الحيوان للدميرى ، طبع بولاق
- ✓ ٢٥ - نهاية الأرب للنويرى ، طبع دار السكتب المصرية
- ٢٦ - كتاب إيمان العرب وطلاقتها فى الجاهلية لأبى إسحق إبراهيم بن عبد الله النجيرى السكتب ، وهو مخطوط محفوظ بدار السكتب المصرية تحت رقم ٢٣٤ مجاميع
- ٢٧ - كتاب من لا يحضره الفقيه للقمحى ، وهو مخطوط محفوظ بالمتحف البريطانى رقم ١٩٣٥٨
- ✓ ٢٨ - كتاب أنساب العرب القدماء لجورجى زيدان ، طبع القاهرة
- ٢٩ - كتاب العهد القديم
- ٣٠ - الأسرة والمجتمع للدكتور على عبدالواحد ، الطبعة الثانية بالقاهرة ١٩٤٨

المراجع الأفرنجية

- Abbott, N. «Women and the State in Early Islam» in JNES, I, (1942) and II (1943)
- Albright, W. F. The Archaeology of Palestine and the Bible, 1933.
- Archaeology and Religion of Israel, 1942.
- Barton G. A. A Sketch of Semitic Origins, Social and Religious, 1902.
- The place of the Amorites in the civilization of Western Asia. (JAOS 45/1925 pp. 1-38.)
- The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad, 1929.
- Semitic and Hamitic Origins, 1934.
- Archeology and the Bible, 7th ed. 1932.
- Bertholet, A. A History of Hebrew Civilisation, 1926.
- Bewer, J. A. The Ge' ullah in the Book of Ruth, (A. J. S. L. XIX), 1903.
- The Story of Hosea's Marriage (A. J. S. L. XXII), 1906.
- Boas, F. General Anthropology, 1938.
- The Mind of Primitive Man, 1938.
- Breasted, H. J. Ancient Records of Egypt, 1923.
- The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, 1912
- The Dawn of Conscience. 1935.
- Brooks, C. Some Observations concerning ancient Mesopotamian Women, (A. J. S. L. XXXIX. 187-94), 1923.
- Bruns, K. G. and Sachau, Syrisch-Romisches Rechtsbuch aus dem Funten Jahrhundert, 1880.

- Burekhardt, J.L: Notes on the Bedouins and Wahabys, 1838.
 Burney, C. F.: The Book of Judges. 2nd Ed. 1920.
 — Israel's Settlement in Canaan: The Biblical Tradition and its Historical Background.(The Schweich Lectures), 1917.
 Burrows, M. Levirate Marriage in Israel (J.B.L. LI,X,I).1940
 — The ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage(B. A.S.O.R. LXXVII), 1940
 — The Complaint of Laban,s Daughters (J. A. - O. S. LVIII), 1937
 — The Marriage of Boaz and Ruth (J.B L.LIX,) 1940.
 Chiera E. Joint Expedition with the Iran Museum at Nuzi: Mixed Texts. (Publication of the Baghdad School, V.). 1934
 Chiera &Speiser, Selected "Kirkuk" Documents (J. A.O. S. XLVII). 1927.
 Childe. G. New Light on the Most Ancient East 1935.
 Clay. A.T. The Empire of the Amorites. 1919
 — Amurru, the Home of the Northern Semites. 1904.
 — A Hebrew Deluge story in Cuneiform, etc.1922
 Cook.S. The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, 1903.
 — Israel before the prophets.(CAH3 pp.416-457)
 — The Religion of Ancient Palestine in the light of Archaeology (The Schweich Lectures 1925.)
 — The Old Testament, a Reinterpretation.Cambridge, London & New York 1936.
 Cooke. G.A, A Text-book of North Semitic Inscriptions. 1908.
 Cowley. C.E. Aramaic Papyri of the 5th Century.B.C. 1923.

- Codex Hammurabi Ed. A. Deimel. Roma 1930-32 (Scripta Instituti Pontificii Biblici.)
- Contenau, G. La civilisation Phénicienne, 1929.
- Cross, E.B. The Hebrew Family. Chicago, 1927.
- Cuq, E. Etudes sur le Droit Babylonien, les lois Assyriennes et les lois Hittites. 1929.
- Curtiss, S. I. Primitive Semitic Religion Today, 1902.
- Day, E. Social Life of the Hebrews 1901,
- Delitzsch, F, Babel and Bible, 1904
- Diamond, A. S. Primitive Law, 1935.
- Dörkheim, E. The Elementary Form of the Religious Life, 1915.
- Doughty, C. M. Travels in Arabia Deserta, 1926.
- Driver, S. R. An Introduction to the Literature of the Old Testament (International Theological Library), 1907.
- Driver, G. R. Old Assyrian Laws (D. M. A. L.)
- Duncan, J. G. Digging up Biblical History, 1931.
- Dussaud, R., "Le 'Mohar' israélite" Compte rendu des séances. (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), 1935.
- Les Arabes en Syrie avant l' Islam, 1907.
- Aliyan Ba'al et ses messages d'outre-tombe. (RHR 116/1937) pp. 121-135
- Cultes cananéens aux sources du Jourdain d'après les textes de Ras Shamra. (Syria 17/19-36 pp. 283-295)
- Israel, d'après un livre récent. (RHR 104/19-31, pp. 201-220)
- Epstein, L. M. The Institution of Concubinage among the Jews. (Proceedings of the American Academy for Jewish Research, VI) 1934-1935.

- Epstein, L.M. Marriage Laws in the Bible and the Talmud 1942.
- Farnell, L.R. Sociological Hypotheses concerning the Position of Women in Ancient Religion (Archiv fur Religionswissenschaft, VII), 1904.
- Feigin, S.I. The Captives in Cuneiform Inscriptions. (A. J. S. L.), 1934.
- Fenton, J. Early Hebrew Life, 1880.
- Fraser, J.G. The Golden Bough. 1911-1915.
- Totemism and Exogamy. 1910.
- Lectures on the Early History of Kingship, London, 1905.
- Folk-lore in the Old Testament, 3 Vols. 1919
- Gadd, C.J. Tablets from Kirkuk (R. A. XXII-XXIIIc), 1926.
- Babylonian Myth and Ritual (MaR pp.40-67) 1933.
- Garstang, J. The Heritage of Solomon, 1934.
- Gaster, M. An Ancient Semitic Mystery-play (SMSR 10/ 1934 pp. 156-164).
- « 'Ba' al is risen... » An ancient Hebrew passion-play from Ras Shamra-Ugairt. (Iraq 5 1939 pp. 109-143).
- Gibb, H.A.R. « Law and Religion in Islam » in Judaism and Christianity vol. III ed by Rosenthal.
- Goldenweiser, H.A. « Totemism: an Analytical Study » Journ. of Amer. Folk-Lore, Vol. 23 (1910)
- Gordon, C. H. A Marriage of the Gods in Canaanite Mythology. (B.A.S.O.R., LXV), 1937.
- The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets. (B.A.S.O.R. LXVI), 1937.

- Gordon, G. H. Nuzi Tablets Relating to Women. (*Analecta Orientalia Commentationes Scientifical de Rebus Orientis Antiqui, Cura Pontificii Instituti Biblici Editae, XII*), 1935.
- Gray, G.B., Studies in Hebrew Proper Names, 1896.
- Gressmann, H.M. Mose und seine Zeit, Goettingen, 1913.
- Harper, R.F. The Code of Hammurabi King of Babylon. Chicago, 1904.
- Harris, S.Z. Development of the Canaanite Dialects. (*American Oriental Series, XVI*), 1939.
- Hartman, M. Die Frau im Islam (*Der Orient, VIII*), 1909.
- Hertz, J. H. Ancient Semitic Codes and the Mosaic Legislation (*Journal of the Comparative Legislation*) Nov. 1928.
- Hertzog, I. The Main Institution of the Jewish Law, 1936-1939.
- Hobhouse, L.T. Morals in Evolution, 1915.
- Hooke, S.H. The Origins of Early Semitic Ritual. (*The Schweich Lectures, 1935*), 1938.
- Myth and Ritual, 1933.
- Hrozny, F., Code Hittite provenant de l'Asie Mineure vers 1350 av. J.C. (*Hethitica, Collection de travaux relatifs à la Philologie, l'Histoire et l'Archeologie Hittites, I*, 1922)
- Jastrow, Jr. M. The Religion of Babylonia and Assyria, 1898
- Jeremias, A. The Old Testament in the Light of the ancient East, 1929
- Jeremias, J. Moses und Hammurabi, 1903.
- Jevons, F.B. Introduction to the History of Religion, 1904
- Johns, C.H. Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters. (*Library of Ancient Inscriptions.*) 1904.
- The Code of Hammurabi.

- Johns, C. H. The Laws of Israel and Babylon, 1912. The
Schweich Lectures on Biblical Archaeology.
- Kennett, A. Bedouin Justice, Laws and Customs among
the Egyptian Bedouin, 1925.
- Kennett, R.H. Ancient Hebrew Social and Custom as in-
dicated in Law, Narrative and Metaphor. 1933.
- King, L.W. Legends of Egypt and Babylon in Relation to
Hebrew Tradition, 1916. Schweich lectures
on Biblical Archeology.
- Lagrange, M.J. Etudes sur les Religions Semitiques, 1905.
- Langdon, S. The Sumerian Law Code compared with the
Code of Hammurabi, (J.R.A.S.), Oct. 1920.
- Lewy, J. Tablettes Cappadociennes. (Musée du Louvre
Departement des Antiquités Orientales, Tex-
tes Cuneiform XIX, XX1), 1935-1937.
- Levy L. G. La famille dans l'antiquité Israelite. 1905.
- Levy, R. An Introduction to the Sociology of Islam
1931-1933.
- Lichtenstadter, I. Women in the Aiyam al'Arab. (Royal Asiatic
Society. XIV). 1935.
- Lods. A. Israel from its Beginning to the Middle of
the 8th Century.
- La Croyance à la Vie Future et le Culte
des Morts dans l' Antiquité Israelite. 2 vols.
1906.
- Lowie. R. Primitive Society. 1929.
- Luckenbill D.D. The Assyrian Code. (Smith: The Origin
and History of Hebrew Law)
- The Code of Hammurabi. (Smith : The
Origin and History of Hebrew Law.)
- The Temple Women of the Code of Hamm-
urabi A.J.S.L. XXXIV, 1-12, 1917.
- Ancient Records of Assyria, 2 vols.

- Lutz, H. F. — Selected Sumerian and Babylonian Texts. (University of Pennsylvania, University Museum I, 2, Nr. 100-102) 1919.
- Lyon, D. G. « The Consecrated women of the Hammurabi Code » in Studies in the History of Religions, Presented to C. H. Toy, pp. 341-60, 1912.
- Macalister R. Bible Side-Lights, 1907.
— Excavations at Gezer, 1912.
- Malinowski, B. The Sexual Life of Savages, 1929.
— Sex and Repression in Savage Society.
- Mangel, A. L. La formation du mariage en droit biblique et talmudique. 1935.
- Margoliouth, D. The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam, 1921.
- Mattuck, I. I. The Marriage in Jewish Law. (Studies in Jewish Literature issued in Honour of Professor Kaufmann Kohler) 1-13
- Mc Donald, E. M. The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law. (University of Toronto Studies, Oriental Series) 1931
- McLennan, J. F. Primitive Marriage, 1865.
— Studies in Ancient History, London 1876.
- Meek, T. J. Old Akkadian Sumerian and Capadocian Texts from Nuzi 1935
- Mendelsohn, I. The Conditional Sale into Slavery of Free-born Daughters in Nuzi and the law of Ex. 21, 7-11. (J. A. O. S. LV), 1935.
- Meyer, E. Geschichte des Altertums, 1931.
- Montague R. La Civilisation du Desert. Paris 1947
- Montet P. Byblos et l'Égypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil 1921, 1922, 1923, 1924. 1928-29 (BAH II.)

- Montgomery, J. R. *Arabia and the Bible*, 1934.
 — Notes on Amos. JBL. 25/1904 pp. 94-96
 — Ras Shamra notes IV : The conflict of Baal and the waters JAOS. 55. 1935 pp. 268-277.
- Moret, A. *The Nile and Egyptian Civilisation. (The History of Civilisation.)* 1927.
 — *From Tribe to Empire.*
- Morgan, L.H. *Ancient Society.* 1877.
- Morgenstern, J. *Beena Marriage (Martriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications.* (Z.A.W. VI), 1929; VIII, 1931.
 — A chapter in the History of the High-priesthood. (AJSL 55. 1938. pp. 124, 183-187, 360-377.
- Murphy, j. "Primitive Origins of Law in Relation to Religion" in *Law and Religion*, ed. by Erwin I. j. Rosenthal, 1938.
- Murray, G.W., *Sons of Ishmael* 1935
- Musik, A. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, 1928.
- Neufeld, E. *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944.
- North. *The Religious Aspects of Hebrew Kingship.* (ZAW 50. 1932 pp. 8-38.)
- Oesterley, W.O. *Early Hebrew Festival Rituals.* (Mar pp. 111-146)
- Oesterley W.O. *Hebrew Religion: its Origin and development.*
 and Robinson. T.H. 2nd ed. 1937.
- Pedersen, J. *Israel: its Life and Culture* 1926.
- Peritz, I. j. "Woman in the Ancient Hebrew Cult" jBL. XVI. 111-48 1898.
- Pfeiffer, R.H. *One hundred New Selected*
 and Speiser, E.A. *Nuzi Texts.* (A.A.S.O.R. XVI), 1935-1936.
- Price, I.M. *The so-called Levirate Marriage in Hitite*

- and Assyrian Laws, in *Oriental Studies*, dedicated to Paul Haupt, pp. 268-71, 1926.
- Redhouse, J. W. Notes on Prof. E. B. Tyler's Arabian Mat-
riarchate, 1884.
- Rivers, W. H. R. The Todas, 1903.
- Social Organisation, 1926.
- Rogers, R. W. Cuneiform Parallels to the Old Testament 1912
- Schaeffer, H. The Social Legislation of the Primitive Sem-
ites, 1915.
- Schrader, E. Die Keilschriften und das alte Testament.
(Ed. by Zimmern, H. and Winckler H.) 1903
- The Cuneiform Inscriptions and Old Testam-
ent translated by O. C. Whitehouse, 1885
- Seligman, B. Z. Studies in Semitic Kinship. (*Bulletin of the*
School of Oriental Studies. London Instituti-
on III, 1923—1925)
- Seligman C. G. The Kababish: A Sudan Arab Tribe
and B. Z. (Harvard African Studies, vol. II 1915.)
- Pagan Tribes of Nilotic Sudan 1932.
- Seligman, C. G. « The Religion of the Pagan Tribes of the
White Nile in Africa 4; 1-21 1931,
- Some Aspects of the Hamitic Problem in the
Anglo-Egyptian Sudan. *JRAL* XLIII 1913.
- Smith, J. M. P. The Origin and History of Hebrew Law, 1931
- Smith, S. Early History of Assyria, 1928
- Alalakh and Chronology 1940.
- Smith, W. R. The Religion of the Semites. 1927.
- Kinship and Marriage in Early Arabia. 2nd
ed. 1903.
- Speiser, E. A. Mesopotamian Origins 1930.
- New Kirkuk Documents Related to Family
Laws. *AASOR*, 1928—29

- Stern.G. H. Marriage in Early Islam (Royal Asiatic Society) 1939.
- Wellhausen. j. Reste des Arabischen Heidentums 1927.
- Die Ehe bei den Arabern. (Nachrichten von der Konigl. Ges. der Wissenschaften Zu Göttingen) 1893.
- Wilken G. A. Das Matriarchat (das Mutterrecht) bei den alten Arabern 1884
- Westermarck. E. Marriage Ceremonies in Morocco London 1914.
- The History of Human Marriage 1922
- The Origin and Development of Moral Ideas 1906 -7.
- Winckler. H. Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung 1904.
- Zimmern. H. Die Keilinschriften und des
and Winckler. H. Alte Testament 1902.